

شرح العلامة المحقق المسير الزهامة المدقق
سعد الدين التستري على العقائد النسفية
للإمام المصطفى قدوة علماء الإسلام
نجم الدين عمر النصفى نفع
الله بعلومهما
آمين

مذيلاً بحاشية العلامة الخليلي ومعه شارب شرح العلامة
العصام على الشرح المذكور

طبع على نفقة ملتزمه
في حاضرة الشيخ مصطفى البابي الحلبي وأخويه بمصر



4349
SIA

(بسم الله الرحمن الرحيم)

الحمد لله الذي دعانا الى دار السلام
 يا وضع سبيل هودين الاسلام
 واربع دليل هو خير الانام • بل
 هو افضل الرسل الكرام • صلح
 معجزة بابتسامة على صفحة الايام •
 هي افضل كتاب وافضل خطاب
 وافصح كلام • محمد النبي الامي
 عليه التحية والسلام • صلى الله
 تعالى عليه وعلى آله العظام •
 خير آل آل البسم احكام الشرائع
 والاحكام • وعلى حبه الذين
 صلبهم الدين على أبلغ نظام •
 وحفظوا قواعد العقائد عن
 الانحلال (وبعد) فيقول العبد
 المتوسل الى الله المدين القوي
 المتين ابراهيم بن محمد بن عرشاه
 الاسفرائني عصام الدين • فهذه
 فوائد بل موائد • قربت ههنا من
 اراد ان يطالع شرح العقائد
 ويجمع زوائد عوائد هي آتم
 الزوائد • وهي التي تقود الى
 تدقيق النظر وتعميد البصر ثم
 القائد • ولشوارداً بكار الفكر
 حبة العائد • جعت صراح
 العقليات • المطابقة لاصحاب
 النقلات • فيها عاودا بل اعتاد
 الارتداع عن التبايلات والوهيات
 • وجعل شيخ الاسلام للاصول
 والعقائد عقله الوافي بالانصاف
 بالبداهة انصاف • وذهنه الصافي
 عن كدر الاحمال بالاعتمال
 والارتياض • وكله شريعتهم أنوار
 خسة صافية ليس لها سادس ولا
 يركب لتحصيل نفائس الآراء
 وقرائد المصاني الابصار آبادي •

أما بعد الجلوس أهله • والصلاة على سيد رسله • وآله ورحمة موصي سله • قدونك أها
 الساري هذا التبراس • كتاب فيه نور هدى للناس • رسلك الى المكان الخفية • من
 شرح العقائد النفسية • أمله أو ان الله • والاستراحة عن قنور المطالعة • سالكه باده
 الابدح • من غير تسمية والغار • وحين ما حوت حول لينه • ومرت تزيين شين ودينه
 • ألقته الى خزائن لامتله في العلى • وله للثلاث الاعلى • صاحب الانظم • والستور
 للعظم • بابه كعبه الحاجات يطوى اليه كل فرع عقيق • ويسد شبه وجوه الامال من
 كل بلد • يحق • باهت تيجان الوزارة هامت • وحلل الامارة بتامته • ولئى الايدى والنعم
 • ومرى أهل الفضل والحكم • أخذ أيدى العلماء والعلوم • ورافع ألوية الشريعة رسوم •
 حائر الماسر والمفاسر • وعاوى الرياضات الاول والاواخر • أول مدارج طبعه ان باد آخر
 مقامات نوع الانسان • وآخر مدارج ذهنه الواد • خارج عن طوق البشر بل عن حد لاه كل
 لولم يدل الوهم صحت جداله • ما حبل طيف خيال ساهى حاله
 باطورة الدين آصف حصره • وهو المصير في العرف في انصافه
 محمود أهمل الفصل طرا كاسمه • وكفى به برهان حسن • حاله
 بكاله في الارجح بدر كمال • بدر محيط زائر بنوالة
 في كل علم عالم مجر • في فن حليم عالم بعينه
 سبحانه • في فصاحة نظفه • معن ابع الخيل في اتصاله
 الصائب الافكار في تدبيره • الشعب الآراء في أمواله
 الناس يدل لئس • فكأنما أنفاله من ماله
 يترجم الاقوال في ريشانه • فكأنه متدبر فبعاله
 وهو الذي عم انعامه وفشا • الوزير الكبير محمود باشا • أومح الله سره العز بضيائه •

فياك وهذه المائدة الشريفة الموضوعة للكرام * لولم تصف أنمارك عن قننى الاوهام * ولم يقلب على نهارك ضوء مصابيح
اسهارك المتوردة للظلام * ولم يستخر وهك اعقابك * ولا جك باجمع فضلك * ولم تكن من فضلاء الامم * فان الكلام هناك دربات
أخرى * بل هو أخرى باله بتوشاهده سبحانه الذى أسرى * اللهم كما أنهمت آدم * وكما أسست آدم * فالتسلسل الانما هو * وليس
عنا ما يستند اليه فى الظاهر * انصر بنا باصر وأعلننا أفر من كل وافر * وكما دخلت فى الدنيا مسافرا انخرجنا عنها كالسافر *
قال الشارح (بسم الله الرحمن الرحيم) متبرك بركاته ثم قال (الحمد لله المتوحد بجلال ذاته) اقتداء بكتاب الله عز وجل ويحضر
سوره وعلمار ويدين مشهورين لحديث الابتداء حيث باء فى رواية كل أمر ذى لال لا بد أنه بسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع
أى قبل الحركة * وفى أخرى كل أمر ذى لال لا بد أنه بسم الله بجل الله فهو أقطع * وعلمار شاع بين أئمة تدوين قدر فى غاية الارزاق وما يتوهم
من أنه لا يمكن الجمع بين الاربين والتساقى الابتداءين أمرين فيندفع أب التناقى بين الابتداءين الحقيقين دون الاضافتين كما فيما
نفس فيه اذا ابتداء الأمر التسبيل فيه انما يكون حقيقيا بأول أجزاء البسملة والابتداء بالاضافة الى التبرك فيه ثابت لهما لاجل الشهير
ان الابتداء بالبسملة حقيقى وبالحمد اضافى لانه غير مطابق للواقع الكتاب وقد يؤخذ الحديث بمجمل وتقدم البسملة لتقدمه فى
الباء للاستعانة أو للاستعانة ولا استحالة فى الابتداء بشئ باستعانة أمرين أو مع ملازمة أمرين وملازمة الابتداء بهما يجوز
أين تحقق فى الامور اغولية باري يجعل أحدهم آخر أو لا تخرجا ربا عنهما ككورا قبلها الانفصل فى الامور الفعلية بان
يقارن أحدهما الجزء الاول من الفعل والآخر بقدمه بالافصل ورد الاول ٣ بان جعل الباء للاستعانة فى نفس جعل

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله المتوحد بجلال ذاته وكلامه * المنتدس فى نعوت المبروت
ورفع علم اعلم بالائه * ولازال مورد افصاه ما مدب الما رب * بوجه علمه أتم من لباس
يستقر منه المطالب * فادرفعه الى عماله القول * فقد سعد كوكب الامل فى برج شرف
المصول * ولله والى الاعاة وكفى به وكيله قال الشارح انصرف وعامله لله بلطفه الحظير * بعد
ما تم بالبسملة (الحمد لله) أقول تعقيب السجدة التامد اقتداء بأسلوب الكتاب الجيد وعلى
عبادع بل وق على الاجماع واعتل الحديث بالابتداء وما يتوهم من تعاضدهما فندفع اما
بجعل الابتداء على العرفى لانه أوجه من أحدهما على الحقيقى والاخر على الاضافى كما هو
المشهور ولأنه تجعل الباء فى الحديث للاستعانة والاشكال الاستعانة بشئ لا تانفى الاستعانة
بشئ آخر والاملاصة تلابق فى ان الملازمة تقع وقوع ابتداء الشئ على وجه الجزئية وبذلك قبل
الابتداء بالافصل فيجوز ان يجعل أحدهم آخر أو يذكر الآخر قبله بدون فصل فيكون أن
الابتداء آل التماس بهما (فلى له المتوحد بجلال ذاته) نظاهر ان الباء صلة التوحد يقال توحد

ومن جعل الباء للاستعانة أو لانه لا يجتمع ما مارجين أو أحدهما آخر (قال الشارح المتوحد بجلال ذاته) جاء توحد بمعنى
بقى واحدا ذكره اقساموس وتوحد ببار بوبية وتوحد فلا يراه استقلاله ذكره الاساس وتوحد لله تعالى بعصمة تعينه
بشبهه ولم يكألى غيره ذكره الصالح وغيره والظاهر ان التركيب من قبيل التالى والتوحد لو لم يفت عدم مشاركة موصوف آخر
فيه والتوحد بالفعل عدم مشاركة فاعل آخر فتوحد بجلال الذات اختصاص بجلال الذات به * ولك أن تجعل التركيب من
قبيل الاول يجعل الباء فى قوله بجلال ذاته للاستعانة ومن الثالث أى المتوحد لا تسمية بجلاله تعالى بسبب جلال ذاته وكلام صفاته
فلم يشاؤك فى ملكه حلق * فيه رد على من قال العبادة اقوال لانها لهم ومن قل معنى التوحد بجلال الذات ان جلال ذاته ليس
له من غيره فلا تسميه العبادة * وقال قلت كل أحد متوحد بصفته اذ لا تقوم صفته بغيره * قلت المراد التوحد بنوع صفته
وعدم حاجته الى المراد * وحده بالصفات الماهية فى الكمال بمعنى انها ليست بغيره وازافة الصفة اليه تعالى بعدد بطله بالتوحد
لانه فى الواقع تولى كمال علامة الرجل لحبه يقال فى وصفته بالتوحد بذاته الجلية رد على المغترلة حيث حكى بان الاشياء
والواجب متشرك فى الماهية متحدة بالاحوال والوصافى وهذه النماصع لو اريد بالذات الماهية وأما لو اريد بما يقابل الصفة
فلا والمراد بجلال الذات لذات الجلال حتى كانه عين الجلال على طبق كمال الصفات وتوجد من مجرد التوحد بجلال الذات وكما
الصفات فمدادى - صر صفة فى حمد الله تعالى وتوهموه فى تقرير التحصن الجدي (قال الشارح المقدس) أى المظهر يقال
تقدس أى تطهر (فى نعوت المبروت) أى فى اوصاف الكبرياء أو فى تسلم الكبر وهو الرفعة فى الشرف والعظمة

(عن شواهد النقص وسماهه) أي علاماته ومقابله الثبوت بشواهد النقص وسماهه بقية التعجب أن كل نقص يرى من شواهد نقص وسماهه فلا يردن النقص عن الشواهد لا يستلزم التزهة مطلقاً فالأولى ترك صيغة الجمع وما أحسن هاتين الفقرتين فقد قرنت في كل منهما التثنية بالاثبات فجمع بين الصفات السلبية والإيجابية مع تقدم التثنية على طبق كلمة التوحيد فإن التوحيد ذات الذات الجليسة والصفات الكالية يبنى الشريك في هذه الأمور وكذلك الثبوت في ثبوت الجبروت عن شواهد النقص وسماهه يتضح في النقص وسماهه في ثبوت الجبروت واثباتها (قول الشارح والصلاة) دعاء بتزول كل راحة على نبيه ولا يلزم منه حرمان غيره عن الراحة لأن ما يتزول عليه يعود إلى غيره لا تروحه للملائكة (وقوله المؤيد) لما على صيغة اسم المفعول كما هو المشهور رأي المتصور في دعوى الرسالة أو على صيغة تلم الفعل أي التصريح دعاء واتجاه جعل الحج مؤيداً بمبالغة في وضوح تزوئه إلى حد لا ينتج عنه إلى اثبات وتكون الحج الدالة عليها مؤيداً لها ولما كان في جعل الحج مؤيداً إتمام ضعفه دفعه وصحة ما بالسطوع والاشباح أن الحج إلى المعجزات والنبيلين الذين شهدوا نبوته قبل وجوده فإن النبوة هو الشاهد وإضافة الساطع إلى الحج إمامان إضافة البعض إلى الكل أو الصفة إلى الموصوف والظاهر سواطع حجة وواخات بيناته وضريحه بظاهرها إلى محمد عليه الصلاة والسلام ويحتمل الرجوع إليه تعالى قبل لورجع إلى الله تعالى لا فادان آياته عليه السلام أعظم من آيات سائر الأنبياء وفيه بحث (قوله) وعلى آله وأصحابه) أعاد كلمة على رداً على الشيعة حيث حكموا بفتح الفصل بين النبي عليه السلام وآله بكلمة على شرعاً وتلقاها ذلك أمراً والأكل جامع بين أهل البيت وهو المشهور في كلمة الصلاة وجاء بمعنى الاتباع ويحتمل المقام فذكر أحبابه تنعص

بعد التعجب فإن الاحباب الذين لا قوا النبي عليه الصلاة والسلام داخلين فيه (قوله) هذان طريق الحق ووجاهه) أو موصلا للال والاحباب الأول والأول والثاني للثاني • ووصف الاحباب بالمهداة على طبق قوله عليه الصلاة والسلام أحبابي كالنجوم بأسمهم اقتدبت أهديتكم (قوله) (بعد) أي أمابعد بسلسل القادوا ما هذه لمجرد التأكيد فأنه تكون لمجرد التأكيد كما تكون لنا كيدوا التفصيل صرح

عن شواهد النقص وسماهه • والصلاة على نبيه محمد المؤيد بساطع حجة وواضح بانه • وعلى آله وأصحابه هذه طريق الحق وسماهه • (وبعد) فإن معنى علم الشرائع والأحكام • وأساس قواعدها الإسلام •

بأية أي تفرّد واستقل فعني التوحيد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات والذات الجليسة على تنج حصول الصورة ويحتمل أن تكون للباسم في تنصيف الفعل بالاصبر ورة بدون صنع كقولهم يصير الطين أي صار حجر الباعل ومدخل من الغير ومنه التكوين والتولّد وما للتكافؤ والاختلاف في شأنه تعالى يحمل على الكمال كما قيل في المتكبر ونحوه ففني التوحيد بجلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية والكمال مع ملازمة جلال الذات (قوله) بساطع حجة) الأولى كون الضمير لله تعالى أي يذياناً أي نبينا أعظم من آيات سائر الأنبياء ويجوز أن يكون لمجرد ساطع حجة من قبيل أخلاق نبيه (قوله) وبعد فان) هذه الفاء لما على توهم أمالو على تقديرها في نظم الكلام مطبقاً فهو يرض الواعظ بالخفض على أنه لا مانع من اجتماع الواضع أمالو في عبارة المفتاح أو في آخره البيان (قوله) وأساس قواعدها الإسلام) القواعد جمع قاعدة وهي بذلك الرضى فلا حاجة إلى تكافؤ التحصيل بالتحصيل والجمال • وقيل القواعد توهم أمالو من تقدير أما الأساس وتوهمه وإن صرح بماسد المحققين وتوهمه من جاء بعده محل نظر لأن الرضى صرح بأن تقدير أمالو يكون ما بعد آله أمالو فهو ما قبلها منصوصاً به أو بتعريفه فأمالو • قالوا توجه الوجه للقائه أنه لا جراه الطرف يجرى الشرط كما ذكره في زيد حتى لقته فأنما أكرمه وجعل الرضى قوله تعالى وأذلهم بتدبؤه فسبقه ولون منه ولا تشكل لعطف هذا الكلام على الجملد الصلاة مع أنها جملتان انشائيتان لأن هذه الجمل أيضاً تحتمل الانشاء بكون الغرض منها مدح العلم والتخصر ولأن الكلام مني على عطف القصص على القصص • ومنهم من قال لو عوض من أمالو بسطعاً • (قوله) فإن معنى علم الشرائع والأحكام • وأساس قواعدها الإسلام) الأولى معنى علم الشرائع والأحكام • وأولاً وبالذات وهو المتبادر من العبارة ليس المسائل الكلامية وهي بحث علم الكلام وأساس البعض الآخر منه وهو الموضوع والمبادئ في تلك المسائل التي عذبت بقوله قواعدها الإسلام تضم مع المبادئ أساس قواعدها الإسلام لمصح قوله وهو علم التوحيد والصفات جوياً على كون الكلام عبارة عن المسائل والمبادئ والموضوع لأنه أنسب بمرام الترغيب إلى العلم • وجه آخر هو أن المراد بعلم الشرائع والأحكام معرفة الشرائع والأحكام الجزئية التي تحدث أنافاً فالواحد واحد من المسائل • وبقايد الإسلام المقادير القائمة بأحد أهل الإسلام وإضافة القواعد الهائية لأنها مبادئ الأعمال فلا تقع بدونها ولا تشكل أن معنى المعرفة المذكورة والقواعد المذكورة علم الكلام إذ القواعد إنما تصح باعترض عليها لا ترفع لأحكام الجزئية لتثبت وتتحقق بالانفراض ثبوت الحاكم والرسول قال في شرح الوقف الأحكام المأخوذة من النزع قسمات أحدها ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله سميع بصير وهذه تسمى اعتقادية وأصلية وقواعد ودون علم الكلام لحفظها والثاني •

به العمل وهذه تعني عملية وشرعية واحكاما ظاهريا به وتقدون علم الفقه لها وقيل المراد بقواعده عقائد الاسلام الكتاب والسنة لأن العقائد تعبد أن تستفاد من الشرع بعينها وتوقف بقوتها على المسائل الكلامية ولا دور لأن الكلام مبني على الكتاب والسنة وتوابعها ما عدا ما اعتدوا وتجه عليه ان كونه مبني على الشرائع والاحكام اضرالصلح الا بامتناع كونه مبني على الكتاب والسنة فالسفرة الثانية تكرار الاولى ويجب عنه باله ترق في المدح قال كونه مبني على الكتاب والسنة وافاض من الثانية دون الاولى لان من لوازم مفهومها وليس مقصودا من حاق اللفظ فيها كافي الثانية والاوجه ان يقال يستفاد من الاولى انه مبني على العلم ومن الثانية انه مبني على الاعتقاد وان كان جهة كونه مبني على الامر من واحدة فان الثانية من الاولى وقيل قواعد العقائد أدلتها التفصيلية وعلم الكلام مبناه لان مباحث النظر والدليل جزء منه على ما هو المختار (قوله هو علم التوحيد والصفات) يعني العلم المتعلق بالتوحيد والصفات وهو كلام أهل السنة فان المعتزلة لا تقبل في التوحيد والصفات فكلامهم علم التوحيد الصريح والتبيين على ارادة المعنى الاضافي قال (الموسوم بالكلام) لثلاث تصرف العبارة الى المعنى العلمي فتعوت هذه الدقيقة ان تخصيص الوهم بالكلام يفيد انه لم يتعد بعلم التوحيد والصفات الموسوم وهذا الحسن مما قيل انه مبني على ان الموسوم الثاني أشهر على ان فيه انه يوهم ان الموسوم بالاول أشهر حتى لم يتجسس فيه الى التعميم بالموسوم (قوله الحق) صفة ثابتة لعلم التوحيد والصفات وقوله تميز بالحقبة النافذة للصانع وبكلام نفاة العفة (غياها بالشكوك) شدايد ظلماتها ولاشك ان ظلمات الشك اشدهم ظلمة الوهم وقد ضمن

هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام * المتخ عن غياها بالشكوك * وظلمات الاوهام * وان المختصر المحكي بالعقائد للإمام الحسام * قدوة علماء الاسلام * نعيم المله والذين عمر النسي * أعلا الله درجته في دار السلام * يشمل من هذا الفن على غرر الفرائد * ودرر الفوائد *

الاساس وأساس الفقه في الاسلام هو الكتاب والسنة لان العقائد يجب أن تستفاد من الشرع ليعتمدها وهما يتوقفان على المسائل الكلامية في هذه الترتيبات ترق في المدح لعمول الاولى بالكتاب والسنة بخلاف الثانية ويمكن أن يقال أساس العقائد أدلتها التفصيلية وهي تتوقف على هذا العلم بناء على ان مباحث النظر والدليل جزء منه على ما هو المختار (قوله هو علم التوحيد والصفات) أي علم يعرف بذلك فالمراد هو المعنى الاضافي ويمكن أن يراد المعنى القبي قسبة الوهم الى الكلام لكونه أشهر وقوله المتخ عن غياها بالشكوك إشارة الى فائدة من فوائده والغيب ما تشدوا له فخرجنا بالشك على الوهم أضاف الغيب اليه والظلمة للظلمة الى الوهم (قوله نعيم المله والذين) هما مقدسان بالذات وبمختلفان بالاعتبار فان الشرع يرفع من حيث أهم اقطاع دين ومن حيث نهائيه ويكتب ملة والاملا هو بمعنى الاملا وقيل من حيث انها تتجمع عليها ملة (قوله في دار السلام) أي الجنة حيث هم السلامه أهامهم كل ألم واقعة ولا نخرة

معها مختصرا لانه اختصر من كتاب كالتلخيص بالنسبة الى المحتاج ومختصر ان الحاجب بالنسبة الى المنتهي بل لانه اختصر فيه المسائل المعلقة لفصلها فيها الاختلاف للمختصين عن الأدلة والاختلاف اختصر على ايرادها لأن ان يجعله من قبيل سبحانه الذي عظم جسم القليل وصغر جسم البعض ووجه تسميته بالعقائد انها قواعد صرفة يتجلى الصكيب المبسوطه فانها بمنزلة من التلخيصات والمبادئ مما ليس بمقابل وسائل الى العقائد والاجتناب عن القواسم (قوله قدوة) يعني القدوة وبإضافة العلماء الى الاسلام من إضافة اسم الفاعل الى المفعول أو إضافة الجزء الى الكل كما لا يخفى على أهله وإضافة النجم الى المله والذين أما إضافة النجم الى مقروء فيه تشبه المله والذين بالصحابي العلو والشرف ومدح النجم بالاستقرار فيه أو إضافة الى ما يستضي منه فقه مدحه بأنه دعي المله والذين أو إضافة الى الطريق فان النجم يسلك الطريق الذي ليس واضح فقه مدحه بأنه مقتضى في الدين يتسلك به في سلوكه والمله والذين معتمدان بالذات بخلافان بالاعتقاد فالله من الاملا يعني الكتابة صار اسمالدين من حيث انه يكتب والذين الطاعة صار اسماله من حيث انه يطاع والكتابة شعار العلماء والطاعة شعار الانبياء في إضافة النجم الى العبادتين طوعا وبه جمع بين العلم والتقوى وصار فيها مقتضى به ودار السلام الجنة حيث هم السلامة أهامهم الاعراض والامراض ولاهم يتخاطبون فيها اخية هي سلام عليكم طيبم ويحتمل أن يكون من قبيل بيت الله جعلت دارا لله تشرقا وتكراما لها فالسلام المضافة هي اليهم اسمعته تعالى أو أضيفت الى الله تعالى انه يري الرجل في داره يري المؤمنين وكرمهم فيها والاخير من تحف الفقير (قوله من هذا الفن) بيان لنظر الفرائد ودرر الفوائد قدم عليها رعاية الجمع وفيه تقدم الحلال على ذي الحلال المحرور وكأنه روج مذهب الكوفي لقوة شاهدهم والفرج غيرة وهي في الاصل رياض في جهة الفرس فوق الدرهم اشتهرت في كل شريف واضح والفرائد جمع فريدة وهي الدررة الكبيرة الثمينة

فهمت غيرة لا تفردها في الصدف وطرف الصبر في على ما قيل أو لا تفردها في بلد أو قديم أو لا تفردها ملكة كذلك على ما للعقل عليه دليل والذريع وجدة والفوائد جمع فائدة وهي ما اكتسبت من علم أو مال وجعل المقاسد العلية قوائد يصعب كمال الاعتبار بن بسند جهلها در أو قوائد وقبيل الفن بجمع استخرج منه الذر في من جعل من ماني مختصرة در درو فوئاد (وقوله في ضمن فصول) يعني به في ضمن عبارات أخذها من فصل الخطاب سماها فصولا لا ملاما تفصل بين الحق والباطل أو لأنها تفتد معانيها فصلة عن غيرها مختصرة مقلد متبسة على الوجيهين الذين ذكر في توجيه فصل الخطاب والاول هناك الرابع المستطاب ليكون قوله ولبناء نصوص افادة لاعادة وقوله هي للدين قواعد صفة لفصول وصف مدلولها والغير للدرور الفالحة حالية لكنها خالصة عن الواو ولا يخفى على ذي كفاطة اضافة الجواهر الى اليقين فانه لا محالة لكل عرض جوهر والنصوص جمع فوس الخاتم وهو مثب وجعل الجوهر الى الكسر لحواطه القائمة من بانه وهم طعننا (والتهذيب) التيقه والاصلاح وتنقيع الشعر تهذيبه (وتبين العضلات) وهي مشكلات لا يمتد لوجه حلها من داء عضال غير الطبيب عن معالجته يكون على وجهين بأن يؤتى بحلها أو تهذيبها وانها وتوضع بها (وقوله مع توجيه السلك في تنقيع) يحتمل وجهين أحدهما توجيه منقعي أطباة التنقيع وثانها توجيه في ضمن التنقيع أى تنقيع بحيث صار موجه وكذا قوله (وتنبية على المرام في توضيح) يحتمل ارادة تنبيه في غاية الوضوح ارادة التنبية على المراد في ضمن التوضيح بمعنى لم يأت متوضعا لا يقيد بأن يكون توضيح الواضع بل يتوضو لولم يكن لبق المرام خفا غير لاخ ونسب النبي بالكسر عاقبه التكنج الجانب ولى التكنج عن الشيء كتابته عن الاحتراز عنه ٦ والظاهر انه أراد بالاملال ما هو لازم الاطاعة والاركان يعمل في الاملال لازم

يسبقه اعراضا واحدا، الا انهما العراب، بل الظرف لثمة ذهني حكم مبموعين والوجه ان يقال احرى ان يدرب على كنه ما الشارح
مع المجموع مصدق الاعراب واحدا لان كلاهما قابل للاعراب في اعراب احدهما ون الاخر زجرام صرعا كما قولون في ادواب
جاء في القوم واحدا واحدا حيث اعراب واحد او احدا العرابين مع المجموع حال واحد (ورشاد) الفتح الاحتماء والمراد بل الصفة
بذل الصفة عن الخطا كما هو الاطلاق في مقام التصنيف ويحتمل ان يراد بذي الصفة الذي يعني ليس اعتمادا على الكلام بل على الله تعالى
(واسد) بالغ الصواب من القول والفعل (قوله وهو وحسي ونعم الوكيل) هذا الترتيب مما ورد عليه ا شارح ان فيه عطف
الاشياء على الخبر حيث قال عطف نعم الوكيل وهو انشاء على حسبي وتأويله يصحني وهو خبرا على جملة وهو وحسي ورده البدر السند
بوجوده واما واقتناء عطف على حسبي بلا تأويل فيه جملة حتى يكون خبرا لذئوب وعطف اجملة التي لها من الاعراب في التارد
وبالعكس واما انما في قوله عز وعطف الله تعالى على الخبر فانه محتمل من الاعراب يدل عليه قوله تعالى في احصائه الله ونعم الوكيل
قطعا اذ ليس الاو من المحرك اذ لا يحال انما في المحكي بل هي الحاكى واما انما في قوله عز وعطف نعم الوكيل فقد ورد ونعم الوكيل
على جملة وهو وحسي لا محذور جملة خبرية منه فق خبرها جملة ماضية لا في تدر وهو متقول في معناه نعم الوكيل في ذاته لا في خبر
لمبتدأ الابدان التأويل كما هو المشهور المطابق لحق واما اعتراض على شافعي من وجوه بان نعم الوكيل لا يفسر على كونه عطف
على حسبي وتأويل حسبه بالله تقديره نعم الوكيل فكيف يجزم بان ليس العطف من المحكي ويمكن دفعه بان ليس بالعرض ان يدفع
عن قد صدقة العطف في الآية بل انما لا تعترف به يمكن الاعتراضه وقع ويمكن ان يرد في وجوه ان نعم الوكيل عطف على حسبي
تقديره متقول في حق نعم الوكيل اذ المعلوم على المحكي حكم الخبر فكيف يحجب جعل الله اعراضا عن هذا التأويل فيجب في معناه على

الغير انما هو عارز يده عطف على جملة وهو حسي وهو انشاء التوكل وينقل الكلام حينئذ الى عطفه على قوله والله الهادي الى صراط الرشاد ويحتاج الى جملة الانشاء المدح وبعد ان ينقل الكلام الى عطفه على قوله فغاوات وجهه انشاء مدح الشرح بعد اجدا قوله اعلم ان الاحكام الشرعية لا ينبغي ان يراد بالحكم هنا ملبس اخذ في تعريف النظم وقد حقق في التلويح ان المراد بالحكم في تعريف النظم نسبة امر الى آخر ايجابا وسلبا وجعله على الحكم النظمي المسمى بالتصديق فاسد وعلى الحكم المداول بين الاصولين وهو خطاب الله المتعلق بافعال المكاتبين الاقتصار والتخير نصف انشاء من صاحب التوضيح فحين تقتصر على تفسير الحكم بالانابة اذا ذكر وعرض عن التفصيل الذي لا يليق بهذا المقام فان اردت التفصيل فطبع بالتلويح فان المقام مقام الاختصار والتنقيح والمراد بالتبني ما يرد ضمن الشرع لا ما يتوقف على الشرع واللام يصح جعل العلم المتعلق بها مقسما العلم التوحيدي والصفات واحد ترتبه عن الاحكام المتعلقة بكيفية العمل المتأخوذة لا من الشرع كاحكام الطبية والتجوية الى غير ذلك فلا يدخل العلم بها في علم الشرائع والاحكام وعن الاحكام النظرية الغير الشرعية لا يدخل العلم بها في علم التوحيد والصفات ٧ والمراد بالتعلق بكيفية العمل انما ينسب

بجملة العلم ان الاحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية وعلمية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى اصولية واعتقادية والعلم المتعلق بالاولى

الشارح في بعض كتبه هذا العطف بان الجملة انشائية فلا نه على الاول اخبارية وكذا على حسي باعتبار تضمنه معنى يخصني لا تخبر ايضا ورد على المراد بالجملة الاولى انشاء التوكل لا لاخبارية تعالى به كاف وهو ظاهر وايضا يجوز ان يعبر عطف انشاء على القصة بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية ورد بعض الفضلاء ايضا انه يجوز ان يقدر مستند في المعطوف بقربنا المعطوف عليه أي وهو نعم الوكيل فتكون اخبارية كالاولى قال وايضا يجوز عطف الانشاء على الاخبار فيجعل العلم من الاعراب ويدل عليه قطع قوله تعالى قالوا حسنا والله ونعم الوكيل لان هذه الواو من الحكاية لا من المحكي اذ لا مجال للعطف فيه بالانشاء بل بعيدا يلتفت اليه وهو ان يقال تقديره وقناهم الوكيل وليس هذا انشاء عايد الى السؤل لمحسن قولنا زيدا عايد عايد وما اجهله ورد عليه انه يمكن ان يكون الواو في الاية من المحكي تقدير المتدبر في المعطوف او عطفه على الخبر المقتضى ثم نحن المثال المذكور بدون التقدير بمنوع عنه وقد تقرر المستد في المعطوف يكون انشائيا كالمعطوف عليه (قوله اعلم ان الاحكام الشرعية) المعك معان ثلاثة نسبة امر الى آخر ايجابا وسلبا وذكر وقوع النسبة أولا وقوعه او خطاب الله للمعاني بقوله المكاتبين الاقتصار والتخير كالتوجوب والاباحة ونحوهما وهذا الأخير غير مذهبهم فلا نه وان عم الفعل الاعتقاد لكن يلزم انصاف مسائل الكلام في العلم بالتوجوب واخواته واستدراك قيد الشرعية الا ان يصح على التجربة في الاول ولنا كيد في الثاني او يجعل التعريف بالحكم الشرعي فالمراد اما المعنى الاول ووجهه ظاهر او الثاني فيجوز ان يجعل العلم عبارة عن المسائل او الملكة وعلى التقديرين معنى الشرعية ما يرد ضمن الشرع لا ما يتوقف عليه لان وجوده تعالى ووحدته مثلا لا يتوقف على الشرع لكن الاحكام الاعتقادية لا يمتنعها اذا حدث من الشرع (قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل) ان ارد به مطلق التعلق فالامر ظاهر وانما

بين الاعمال واحوالها التي هي كنفية واوصاف لها تاذ كفي الجواب عن السؤال ان العدل بكيف والمراد بالتعلق بالاعتقاد انه ليس القصد الى هذه الاحكام الا للاعتقاد بها وتما اختل في بعض الفقه العرش بطرفي حكمه وفي تعيين الكلام التعرّش بالاعتقاد الذي هو الغرض من تدوينه لان نظور كون الاقون فرعية وعلمية وكون الشافعي اصولية واعتقادية دائر على هذا التعرّش بها وتسمية الاولى فرعية اما لانها فرع الثانية ثبوتها واعتقادها الا لعل ليعمل بدون اعتقاد صحيح واما ان القصد الى العلم بها فرع القصد الى العمل بها حتى لو لم يكن قصد العمل بها لم يكن العلم بها مقصدا اليه ولذا يلغو التقيد في الاخر دون الكلام ونس عليه نسبة الثانية اصولية

واحفظ الوجه الثاني فانه من المبدعات وينبغي ان يراد به علم بالاعتقاد اما يشمل التصوف وعلم الاخلاق حتى يصح قوله وتسمى اصولية واعتقادية لان التعوق يصل بالكشف المشترك على العمل فلا يكون اصولية وعلم الاخلاق لا يخوف عليه علم الشرائع والاحكام الا ان يقال علم الاخلاق ليس المقصود منه الاعتقاد بل هو تفصيل الخلق وبالجملة اعتقاد منها ومنها ولم يقل ما والما لعدم انحصار الاحكام الشرعية فيما ذكره ونقل عن الشارح ان محكوم عنه في قوله منها ما يتعلق بالعلم بها لا ما يتعلق بها كالمشهور ان المقصود بالافادة حال ابعاض الاحكام لا حال ما يتعلق به بعض الاحكام الشرعية وجعل من التبعضية تحكمها علمها واسما لا مستخرجه الشارح من القوة الى الفعل مخرج به في شرح الكشاف (قال والعلم المتعلق بالاولى) اما بمعنى اليقين او الملكة فان العلم بطق علم او امان الفقه من الطمأنينة فكيف بطق علمه العرف وغيره عنه في كتب اصول الفقه وليس النقص عنه ههنا من الفقه وبارادة الفقيه خرج التقليد فانه لا يسمى علم الشرائع والاحكام ولا يطلق العلم على المقتل لانه في علم الله تعالى وعلم جبريل والرسول من قطع اعلم ان ليس من الفقه والعلم عا هو من ضروريات الدين كعلمه بوجوب الصلاة وقدرتها ومستوى معرفته المبني وغيره على مذهب الشافعية فانه لا يسمى قهها

مذهبهم ولا يبعد أن يفرق بين علم الشرائع والأحكام وبين الفقه فيصير الأول أهم لكن في جعله في مقابلة علم التوحيد والصفات نوع
 أباه عنه وكما تدعى التسمي للتعلم بها علم الشرائع والأحكام كذلك تدعى المسائل بمعرفة العلم المتعلق بها لأن المسئلة تتعلق بالحكم
 تتعلق الكل بالجزء قوله يسمى علم الشرائع والأحكام لما فيها الاستعداد للامن جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند إطلاق الأحكام
 إليها فيه تشريع ترتب الفهم معنى أنها لا تستعداد للامن جهة الشرع أن شأنها الاستعداد للامن جهة الشرع بخلاف الثانية فإن
 بعضها قد يستفاد من العقل والاقبوع الثانية أيضاً استعداد للامن جهة الشرع وأما بتأثير الفهم بها عند إطلاق الأحكام
 لأن التي يتداولها القضاء والحكم وسأع أن يرجع فيها إليهم أهل الاسلام هذا فتقول والله التوفيق لأشبهان حيث علمه علم الشرائع
 والأحكام لا علم به يختلف فيه الشرائع باختلاف الأمم والانباء والأحكام كذلك يختلف علم التوحيد والصفات فإنه لا يختلف بذلك فيه
 الأدان وأحكامها واختلاف الفرق فيه لعدم الاطلاع على ما هو حكم الله تعالى للاختلاف أحكام الله تعالى قوله وبالثانية علم التوحيد
 والصفات من قبيل العطف على معمولي عامين مختلفين على مذهب من جوزه مطلقاً على مذهب من جوزه بشرط أن يكون
 المعمول الأول مجزواً والآخر المعمول الأول ههنا مجموع الجارو والجرو ولا يجوز ولا يرد في قولهم في الدار زيد والخبرة عمرو ويرد

عليه أن مما يتعلق بالاعتقاد وعده الشارح في التلويح من الأحكام الاعتقادية الأصلية قولهم الإجماع صحة ولا يخاف في أنهم علم الأصول فيبان علم التوحيد والصفات غير مانع وأجيب عنه بأن هذا الحكم من حيث أنه يتوسل به إلى استنباط الحكم الشرعي من الإجماع من الأصول وحيث أنه ليس مما يتعلق بالاعتقاد ومن حيث يجب الاعتقاد بكونه حجة وان من لا يعتقد كونه حجة يخرج عن الاسلام من مسائل علم التوحيد والصفات وهذا الاعتبار هو مما يتعلق بالاعتقاد وهذا تبين أن من مسائل الأصول ما هو من الأحكام الشرعية لأن حجة الإجماع مما يؤخذ من الشرع واسطة بين ما يتعلق بكيفية العمل وبين

بسمي علم الشرائع والأحكام لما فيها الاستعداد للامن جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند إطلاق الأحكام الإلهية وبالثانية علم التوحيد والصفات لما كان ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده لم يعتبر المتعلق بنفس العمل في الأولى لأن تعلقه بما يعمل من حيث الكيفية وتعلق عامة الأحكام الثانية ليس كذلك وإن أريد به تعلق الاستناد بطريقه أو التصديق بالقبضية فالمراد بالاعتقاد المعتقدات عقلية وجود الواجب ووحدة فحيت في نفسه إشارة إلى أن موضوع الفقه هو العمل وما يتوهم من أن موضوعه أعم من العمل لأن قولنا الوقت سبب وجوب الصلاة من مسائله وليس موضوعه يعمل ولا هم عقداً في الفرائض بآيات الفقه وموضوعه التركة ومستحقوها فقيه إن ذلك القول راجع إلى بيان حال العمل بتأويل أن يقال إن الصلاة تعجب بسبب الوقت كان قولهم التنية في الموضوع مندوب في قوة قولنا أن الموضوع يندب فيه التنية ثم إنه ينبغي أن يكون موضوع الفرائض قسمة التركة بين المستحقين كما أشار إليه من عرفه بأنه علم حيت فيه عن كيفية قسمة تركة الميت بين الورثة لا التركة ومستحقوها على ما قيل وبالجملة تميم موضوع الفقه مما يقبل به أحد قوله وبالثانية علم التوحيد والصفات ههنا من قبيل العطف على معمولي عامين مختلفين والجرو ومقدم قال في التلويح الأحكام الشرعية النظرية تسمى اعتقادية وأصلية ككون الإجماع حجة والإيمان واجباً ونظير أن ليس العلم المتعلق بالثانية على الإطلاق علم التوحيد لأن حجة الإجماع من مسائل أصول علم الفقه والجواب أن هذه المسئلة مشتركة بين الأصوليين والمخيرة بحسب جهة البحث بناء على أن موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية قوله أشهر مباحثه يشير إلى أنه مباحث أخرى أما عندهم يقول إن موضوعه أعم من ذات الله فظاهر وأما عندهم فلا أن الصفة المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية

ما يتعلق بالاعتقاد ومن موجبات عدم حصر الأحكام الشرعية فيما وان من قال الأصول ليس أحكاماً شرعية بمعنى الوجودية المأخوذة من الشرع فلا يكون واسطة فقد غفل قوله لما كان ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده إنه على التفاوت بين علم الشرائع والأحكام ومباحث التوحيد والصفات ما إذا التفتير في الأول واسم الإشارة في الثاني التنبيه على فضله بالتعظيم المستفاد من بعدهم وكلا الحكمين إما على كل منهما أو على كلهما على الترتيب وبالجملة هذا لا ينبغي أن يكون مباحث الكلام أشهر مباحثه كما نذكره لأن كون كل واحداً وكلهما أشهر مباحثهما لا ينبغي أن يكون الكلام أشهر مباحثه على أنه يجوز أن يكون وقت التسمية بهذا الاسم هذه المباحث أشهر ويصير بعد ذلك مباحث الكلام أشهر فبسي العلم أيضاً ذلك وكون مسئلة التوحيد ومسئلة الصفات أشرف من مسئلة اثبات الصفات فوجه أن الموجودات تنقسم بالكل بالتوحيد والصفات بالكل فاثبات التوحيد والصفات أشرف على أن في التوحيد خدعة عن فساد الشرك الشائع بخلاف إثبات الوجود إذ لا شراك لوجوده قال الله تعالى ولئن أنتم من خلق السموات والأرض ليقولن الله ففأنه أجل وهذا اندفع بما قبل أن وجود مباحث أخرى سوى بحث التوحيد والصفات عند القدماء الذين موضوع الكلام عندهم ذات الله فبظاهر لأن مباحث الأحوال والأفعال والنبوة والامامة وغيرها لا تخرج عن بحث الصفات ما لا يوجب التوحيد والصفات على أن المراد بباحث الاعتد بعض الشيعة لأن المتبادر من الصفة ما به الوجود فاثبات الواجب خارج عن مباحث التوحيد والصفات على أن المراد بباحث

[illegible]

وقد كان الأوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين السامعين لأوامرهم بركة حية نالها
عليه السلام وعرب العرب زمانه وتلقوا الوقائع والاختلافات وكتبهم من المراجعة إلى الشفقات
مستفتين عن تدوين العلم وترتيبهم أبوابا فصولا وتقرير مسائلها فاسقروا أصولا إلى
أن حشدت النكت من المسلمين وأما الباقي على أئمة الدين ونظموا اختلاف الآراء والميل إلى
البدع والاهواء وكثرت النقول والوقائع والرجوع إلى العلماء في المهمات فاشتغلوا بالعلم
والاستدلال والاجتهاد لا الاستماع وهم القائلون بالاصول وترتيب الأبواب والنقول وتكثير
المسائل دلتها وأوردت حسب ما هو عليها وتعيين الأراضع والاصطلاحات وتنسب المذهب
والاختلافات وهو ما ينبغي معرفته لإحكام العلم من أدامها التفصيلية بالذمة

الوجودية ولله المنة وقوة حاجته. البحث الاحوال والافعال والنسب لامة من مبادئ الحقائق. ونحو
روح الكل الحصنة في ان لامة انما هي من العبدان لا من العبد من السبعة (قوله) وقد كان
لاوائل) ويدل على شرف العدم وغايته مع اشار الى دفعه الى شرف هذا العلم يمكن في
عده عليه الصلاه والسلام ولا في عهد النجاة والذات ولو كان لشراف وعظمة متديدا على
(قوله) اصفاء (قائه) هذه مع عظمت عليه متعلق قوله مستعين عن يدو برقم عليه
للاهمام والاخصاص أي هذه لا هو برقم استغناء لامة توهم من عده الشرف والعاقبة
الجدد الا في التلمط ورت التفت في زمن المأثري. رتبه رتبه مع العن التابعين
(قوله) وما في يد معرفة الاحكام) فان كانت تعرفه من معرفة الاحكام لا يمشي بها فقلت
المعرف هو انها السائل المذلة فان من طالعها وقت على رتبا حصل لمعرفة الاحكام عن
أدلت اولئك أن تقول الفقه هو علم الاحكام الكلية لا معرفة الاحكام الجزئية من علم وجوب الصلاة
مطابقة لمعرفة وجوب الصلاة يدور ومثلا وقد قال في الزايعات في كل في الافادة
يقال علم يد في يد معرفة كالمواضيع المعرف حتى ملكة الاستنباط والاستقراء ينشأ لعلوم
أعني قوله عن تدوين العليين وفيه القواعد وترتيب الابواب في منهج يمكن رد على أول الاجوبة
(زوم فقهه المقلد) وليس بتدوين اجزاء وغاية ما يقال بان اجتمع التوهم على عدم فقهه المقلد كذلك
اجمعوا على ان الفقه من العلوم المدنية والتوفيق بين هذين الاجامين انما يقال بان يجعل الفقه
مضبنا وعدم حصول أحد هما في المقلد لا ينشأ حصول الاعترافه (قوله عن أدلتنا) متعلق

عقائد ٣
عازين يذائق الكتاب والسنة بالسنة أو لازمة أصحاب السليفة فكان يفهم الكتاب والسنة عن تدوين العباد فيما حدثت الفتن
وقل أصحاب الممارسة والظن وكاد يدرس معرفة دقائق الكتاب والسنة ولم يكن من أهله إلا الواحد أو احدثون في الثلاثين طمس أثرها
(وقوله وكثر الفتاوى) كناية عن اختلاف المذاهب في الجواب عن أي ليست كثرة متفرعة على كثرة الوافعات حتى يحتاج إلى أن يوجه
بقضيه على الواجبات بالفرقة الصريح والفتاوى المتشوية بالضم والفتح ما في هي القصة كذا في القاموس والمراد بالنظر المتأمل للاستدلال
لأجل تفصيل المتصور والتفكير والاستدلال لتفصيل الكلام كان الاجتهاد والاستطاعة والتفكير والاجتهاد للقاعدة والاستنباط للأحكام
الجزئية المنفردة تحت القاعدة والمراد بالاصول الألفاظ التي تنوع عقليتها على ما ظهر من آثارها في حاله من التكرار لا يوصح إلى الاعتذار
بأنه متفرق في الخطاب (قوله وسعه ما يقدّمه في كلامه لا سيما في أدلة التوسيع بالفتح) أو رد على من يذهب القصة هو العمل بالاعمال

الذين يسمون أدلتها التفصيلية كما هو المشهور لا ما يفيد وقد تكافى دفعه على الأرضي جماعه إلا أن الكريمة ولا تذوقه الطبع
 السليمة فتركناه لأهلها وأمره نضع دقائق كثيرة أبعدنا الأجله وجعلنا دفعه ليس فيه تكلف وهو ان مقتضى تعريفات العلوم الدوتة
 ان معلوماتها مجرد المسائل وما اشتهر ان أجزاء العلوم ثلاثة يقتضى ان معلوماتها المسائل والمبادئ والموضوعات والجمع بينهما لا يمكن
 الا بارتكاب مساحقة في أحدهما فافشارح حفظ الحكم المشهور وجعل التعريفات صينية على المساحقة ومن قبل التعريفات عاها
 المقصود والأهم وكأنه أن يدعى تعريف الفقه مثلاً ما يكون المقصود منه معرفة الأحكام العرفية عن أدلتها التفصيلية بعد عن التعريف
 المشهور حفظاً للتعريف عن المساحقة وخفاء البيان وقال هو ما يفيد معرفة الأحكام أي يستعمل عليها كإقبال التصور في مثل البياض
 عرض بذلك تصور البياض وتصور العرض وتصور النسبة بينهما وبعض الحقيقة من جعل تعريفات العلوم على حقيقتها وجعل بيان
 أجزاء العلوم مساحقة صينية على عدمها تشبيهاً على العلم بجزء منه مباينة في شدة الحاجة وأوله الأشبه بالحق وبالاتباع أخق ولأن
 توجيه كلامه على هذا التحقيق وتجعل المفيد معرفة جميع الأحكام والمفاد معرفة كل حكم ولو جعل التعريف لا يعلم معنى الملكة لم يفسد
 وقد جعل في شرح التلخيص كون التعريف للملكة أو جوهراً يتعلق به وان يدعى الوجودات لا بد من توجيه اليه بسهولة في كتب
 أصول الفقه ولا يسع هذا المقام وتضييق عنه دائرة هذا الكلام (قوله ومعرفة أحوال الأدلة الخ) عطف على معرفة الأحكام عند من له
 معرفة بأساليب الكلام والنظران اللام في الأحكام أشارت إلى الأحكام العملية السابقة ولا بعد ان يقال أطلق الأحكام إشارة إلى ان
 أصول الفقه لا تقتض التفرع بل استنباط العقائد من الشرع أيضا يستعير به ومنه تفصيل التعريف بطالب من كتب أصول فان
 التفرع في هذا المقام من الفضول (قوله ومعرفة العقائد) لا بد من قيد الدينية أي المنسوبة إلى دين محمد عليه الصلاة والسلام
 ليضرب العلم الإلهي بالحكم منه (قوله ان ١٠ عنوان مباحثه كان قوله لم الكلام في كذا) المشهور في بيان المصليين أن العنوان

ومعرفة أحوال الأدلة أجالا في فادتها الأحكام بأصول الفقه ومعرفة العقائد عن أ. ثم أبان الكلام
 لأن عنوان مباحثه كان قوله لم الكلام في كذا وكذا ولأن مسئلة
 بالمعرفة وكونها هي الأدلة مشعر بالاستدلال بإحاطة الحقيقة فإن الحاصل من الأدلة من
 حيث هو دليل لا يكون الاستدلال فيخرج علم جبريل والرسول وأما بالحدس لا يجزم
 الكتاب * فإن قال الرسول علم اجتهدى ببعض الأحكام فلا يخرج المذهب الذي هو
 تعريف الأحكام للاستغراق فلا إشكال (قول ومعرفة أحوال الأدلة) الظاهر أنه معطوف
 على معرفة الأحكام فبه مثل ما مر من الكلام وان التزم العطف على الموصول برفع الإشكال

هو مذكور في فقه كرامة
 أوجه للتسمية بالكلام وله تاسع
 لم يلفت إليه وهو أنه كان
 مقابلة المنطق للفلاسفة فسمى
 بالكلام كما سمو المنطق بالمنطق
 لأنه لم يبعد تسمية شيء لفظ مناسب
 اسم ما ينسب الشيء ورمز بعبائهم
 أنه جعل مع إرات القسمة على
 الكلام متعدد في المسالك ويحتمل

قوله كل منطق للفلاسفة للإشارة إلى ذلك ونحن نورد ذلك أوجهاً الأول أنه استغنى العبارة والتأويل عنه بكلام الله تعالى وفن
 لتكن من من تحصل العقائد عنه فالرجوع إلى العلم لا يخرج عن تعديها إلى الكلام فبذلك العلم ثم لا فاعلم من عن الكلام الشاير أنه
 امتاز عن عقائد الحكماء عطاها فقيل الكلام لأنه تعالى وحفظها عن مخالفتها الثالث أنه لا يفيد الجوارح إلا الكلام بخلاف الفقه فله
 بقيد العمل مطلقاً الرابع أنه في مقابلة التصديقاتي مدارها على السكوت فسمى بما يقابل السكوت الكلام الخامس أنه في
 أفادة الاختصاص بالبداء كلام الاختصاص في أفادة الاختصاص في بيان الأشياء فسمى باسم مركب من كافي التسمية واللام لأنه
 أجرى مجرى الأسماء المفردة في الاستعمال لا يكون على وزن المفرد وفيه الوجه الأول من التسمية من قبيل نقل الاسم اشتراك بين أجزاء
 الدال التي تسم الدلول فيكون المنقول عنه معاني متعددة نقل عن جميعها مرة واحدة والأشبه أنه كان تسمية المباحث كالأسماء تسميته
 كلاماً تسمية الأجزاء باسم الكل تنبهاً على أن كل جزء منه في شدة الحاجة إليه عزلة الكل والتحقق أن قوله لم الكلام في كذا من قبيل
 إطلاق الكل على حصته منه مجموعة الأسماء اللام فله للعهد التقديرى وهذا لا يصح لنقل الألفاظ من الموضوعات بل بالوضع
 التركيب ولو سلم فافظ الذي نقل عنه والمعرف باللام والوجه الثاني من قبيل تسمية الكل باسم الجزء لان الكلام موضوع المسئلة
 وجزء الجزء تسمية والوجه الثالث من قبيل تسمية الشيء باسم مسببه لان الكلام مسبب القدرة المسببة للعلم والوجه الرابع كالخامس
 والسادس من قبيل تسمية الشيء باسم سببه وجعلها من تسمية الدلول باسم الدال وهو والسابع من تسمية الدلول باسم الدال والثامن
 من تسمية الشيء باسم شبهه وقوله في الوجه الرابع لا تأول ما يجب من العلوم التي افادت العلم من التعليم لأن العلم والتركيب بينهما
 ما يله أن تعليمه وتعلمه والحدائق في هذا الوجه ونقطة وتعرفه لا بالتعليم والتعليم فيما يليه ولو أراد بدالكلام فيه كلام الله لكان الفرق
 في غاية الوضوح والمراد بقوله فاطم عليه السلام عليه ألا والافعال ما ذكرنا في قوله أنه تأول ما يجب من العلوم أو قوله
 ثم خص به وقوله في الوجه الخامس لا ما غاب تحقيقه بالمباحث وأدارة الكلام من الجانبين حكم أغلبي وما يقتضى منه الهب ما قيل ان
 المحصر في قوله إنما يحقق يعني عن قوله وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب وقوله ولأنه كثر العلوم خلافاً لوزن أقال كونه

أكثر من النقص على التردد ودفعه بأنه لا تراعى الفقه لان لكل أن يعمل باجتهاده بخلاف الكلام وقوله لا ينافيه على الادلة القطعية المؤيدة أكثره بالادلة السمعية مبنى على أن بعض الادلة القطعية ليست الادلة السمعية وهذا يدفع ما ذهبوا إليه من أن هذا مافى شرح المواضع ان العقائد يجب ان تؤخذ من الشرع ليعتدج لكن الحق هو هذا الزمان وقضى عليه الشرع لا يعقل تأييده بالشرع وكيف لا يكون بعض الادلة القطعية غير مودة بالسمعة لكونها عين السمعة لا ينافي كون جميع العقائد مأخوذة من الشرع ولا يخفاه في تأييد ثبوت ما يتوقف عليه الشرع بعد ورود الشرع به والتغافل للدخول على مافى القاموس والكلام كما بان معنى الجرح أى معنى التأثير بأحدى الحسنيين العلم والصدق كره الضاوى فى تفسير قوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات (قوله وهذا هو كلام القدماء) أى الله بكلامهم هذا الوجود هو كلام القدماء وما سمعية كلام المتأخرين كلاما فى نسبة الكل باسم الجزء وبه تأييد وجه تقديم وجوده السمعية على بيان كلام المتأخرين وقيل هذا الإشارة الى ما يشهد معرفة العقائد أى من برخط النفسات والسمعية بالكلام لما وقعت منهم ذكروجه السمعية عقب ما ذكر من كلامهم وكان يريد أن السمعية لهذه الوجود لما وقعت منهم والاهل السمعية وقعت من المتأخرين أيضا (قوله ومعنا خلافه الخ) انما قاله معظما لخلافه لانهم قد بينوا في الشون ١١ الجواب والتصاري في بعض معتقداتهم فان

الكلام كل أشهر مباحثه وأكثرها تراعى وجد الاحتمال بعض المتفلبة قد قيل كثير من أهل الحق لعدم فهمهم بخلق الشرع ولا به يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات والزام المقصود كالمنطق للسمعة ولانه أول ما يجب من العلوم اننى انما تعلم وتعلم بالكلام فاطلق عليه هذا الاسم لثالث شخص به ولم يطلق على غيرهم ولانه انما يشقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب ولانه كثر العلوم خلافا وتزايفا شذوذ اقاربه الى الكلام مع المخالفة بين ولاد علمه ولانه لنقول أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عاده من العلوم كما يقال لا قوى من الكلامين هذا هو الكلام ولانه لا ينافيه على الادلة القطعية المؤيدة أكثره بالادلة السمعية أشد العلوم تأثيرا في القلب وتغلغلها فيه فسمى بالكلام المشتق من الكلام وهو الجرح وهذا هو كلام القدماء ومعظم خلافه مع الفرق الاسلامية خصوصا المعتزلة لانهم أول فرقة أسسوا قواعد المنطق لما ورد به بظاهر السنة وسرى عليه جماعة الصحابة برضوان الله عليهم أجمعين في باب العقائد وذلك أن رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل مجلس الحسن البصري رحمه الله

وقس عليه قوله ومعرفة العقائد (قوله كالمنطق) للفسادة عند الموافقة كونه بازاء المنطق وجها آخر غير الالكونه مورثا للقدرة على الكلام وجميعها الما شرحه الله نظرا الى ان كونه بازاء المنطق باعتدائه به قدوة على الكلام كان المنطق به قدوة على المنطق فيقول الى كونه موروث القدرة (قوله فاطلق عليه هذا الاسم) أى ولا اذ لم يتقدمه لصاع أم ايسد الاول في الاول أو ذكر وجه الشخص في الشافى اذلا شريكة في كونه أول ما يجب حتى يختص بالتميز وأما احتمال تسمية الغريب لهذا الوجه فقامت في سائر الوجوده اذ صامع انه لم يتعرض لوجه الشخص في غيره (قوله وهذا هو كلام القدماء) أى ما يمد معرفة العقائد من غير خط الفلسفات هو كلام

للموادم معتقدات باطلة في الاشوة والتعريض لمسمى في قوله تعالى وبالآخره هم يوقنون وقد فصل نداءه في تفسير الآية الكريمة أصحاب التعديس والتصاري اعتقاد الذات القدسية الثلاثة ولا يمتحن ان المقصود ان ليس له لا ينافي كشيء مع الحكماء كالعلم الذي هو للمتأخرين ولا تفي به العبارة اذ من الفرق الفرق الاسلامية الحكماء الاسلاميون الآن يقال بقاء من الفرق المنسوق المشورة المرتقية الى ثلاثة وسبعين والحكماء ليست منهم والمراد بكون معظم خلافهم مع الفرق الاسلامية انهم معظم ما بين في الكلام كونه مخالفا لاعتقاد أهل الحق لأن

أكثر خلافهم مع تلك الفرق حتى يردن مخالفتهم مع الحكماء أكثر كما قيل لانه لا يسمى المسئلة التي ينهض صاحب المذهب خلافة وان كان مخالفا لهم غير المراد بخلاف مع الفرق الخلفاء مع جنس الفرق لأن معظم الخلافات مع متعدد من الفرق وذلك بين قوله لما ورد به بظاهر السنة وسرى عليه جماعة الصحابة الشخص بظاهر السنة دون ظاهر الكلام غير ظاهر وكان شخص التعريض بالسنة وجماعة الصحابة توشحة السمعية أهل الحق بأهل السنة والجماعة (قوله وذلك أن رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصري رحمه الله تعالى) قال اعتزل أى تنحى جانبا كذا في القاموس وفي الصحاح اعتزله وتعزله بمعنى وفى المقدمة اعتزله (يشتوشدازوى) فالعزى اعتزل مجلس الحسن واعتزلا فاذكر من جعل العزى على وفق القارى وعدم المحافظة على استعمال العرب والتقرب بالامات يقال قرب المكان واستقر أى ثبت وأقره وقرره فيه أى أثبتته ولا ينفى ان مقتضى السوق انساب المتزلة بين المتزلة من تركب الكبيرة والمراد به الواسطة بين الاعيان والكفر لا الاعراف التي أثبتت بعض السلفين الجنة والنار لأن تنسوى حسنة مع شيئا على ما ورد في الحديث الصحيح لكن ما لى الجنة ولا يكون دار الخلد ولا لطفال للمتركن على ما قال بعض أولن مات على فترة من الرسل على ما قاله بعض لان مذهبهم ان صاحب الكبيرة يتخذ في النار ولما قاله ويثبت المتزلة بين المتزلة ولم يقتصر على قوله ان من تركب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر فطابقين قوله وهذا هو قول الحسن تاسيى ان من تركب الكبيرة ليس بمؤمن

ولا كافر بل منافق فثبت بهذا القول الواسطة بين الكفر والاعتصام بل ينفي الكفر على سبيل المجاهر فثبت الكفر بالظن الذي هو اتفاق • وحجة الواسط على إثبات الملتزمين للثلاثين على ما نقله الشارح في شرحه لاكتشاف عند تفسير قوله تعالى بضل به كثير أروم يدعي كثيرا وما يصل به إلا الناس قنين عن كتاب الغرر والدرر للشيخ المرتضى السبكي أن الناس في أسماء أهل الكتاب من أهل الصلاة على أقوال فالتأويل يخرج بمعونهم كافرين والمؤمنة المؤمنين وليس البصري وأتباعه يسمونهم منافقين فالصحيح المنقح للفسق وباقي الأسماء مختلف فالحق الاختلاف في تسميتهم فاسقين غير مؤمنين ولا كافرين وقال صاحب الكشاف في تفسير الآية المذكورة معنى كثرهم بين بين أن حكمهم حكم المؤمن في إثبات كونه يوارث ويقتل ويصل عليه ويدفن في مقابر المؤمنين وهو كالكافر في الدم والبراء عنه واعتقاد عدو له وإن لا تقبل شهادته قال الشيخ المرتضى في ما نقله الشارح عن كتاب الغرر في شرح الكشاف في تفسير الآية المذكورة وأصل مولى بنى مخزوم وقيل بنى هاشم وأقبل الغزالي لأنه كان يجلس مجلس الغزاليين عند رضيع له منهم وكان مولده سنة ثمان ومات سنة إحدى وثلاثين ومات صاحب آباءه أمير عبد الله بن محمد بن الحسن بن أحمد وأخذ عنه (قوله فسمعوا المعتزلة الخ) يتبادر عنه أن تسميتهم بهذا القول الحسن اعتزلنا وقال في شرحه للكشاف قبل عبد القاهر البغدادي هي المعتزلة لأن الحسن طرده عن مجلسه حين قال بمنزلة بين الملتزمين فأنزل عنه إلى سار بمن سوارى مسجد البصرة وأنظر بدعته فقال الناس اعتزلنا الأمة ١٢ ونقل عن كتاب الغرر أنه لما قال الواسط بالملتزمة بالملتزمين قال عمرو بن بيسر

القول قولك وإن اعتزلت مذهب الحسن فسمعوا المعتزلة لذلك وقيل لأن قتادة لما جلس مجلس الحسن بعده وقع بينه وبين عمر وفترة فاعتزل عمرو ومنزل قتادة واجتمع عليه جماعة من أصحاب الحسن وكان قتادة إذا جلس مجلسه يقول ما فعلت المعتزلة (قوله) وهم هموا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد لقولهم وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى وفي الصفات القديمة عنه (قوله) فقال الحسن قد اعتزلنا • إن قلت سبى • عن مرتكب الكبيرة ليس يؤمن ولا كافر عند الحسن فلا اعتزال عنه ذهبه • قلت الكافر يصرف عند الإطلاق إلى المجاهر والموافق كافر غير

والثواب هو المنفعة الدائمة الخالية عن الشوائب المقررة بالتعظيم والأجلال والعتاب المضرة الدائمة الخالية عن الشوائب المقررة بالتأنيب والافتقار كل ما يقرب المبدأ إلى الطاعة ويبعد عن المعصية كإرسال الرسل وتعيين الأئمة وجوب العوض غير مخصص بالمطيع بل يشمل الأبطال واليهائم على الآلات والعتاب إلى ما كلامه ولا ينبغي أنه كان الأول أن يقول لقولهم وجوب الأصح على الله تعالى لأنه أشد انتظاما بقلده من منظاره الأشعري والعدل لا يجوز وما تقتضي النفس أنه مستقيم كذا في القاموس فالمراد ما بينهم بثبوت العدل لله تعالى ما بيني - دم الجور وما بيني ما تقرر في المؤمنين أنه مستقيم وأصحاب العدل الغير الحائرين أو الثابتين على ما تقرر في النفوس أنه مستقيم ولا بعد أن يكون العدل بمعنى التوحيد كافر به قوله تعالى أن الله يأمر بالعدل والإحسان (قوله) ثم إنهم تولى على علم السكلام في التناحوس أو غل في البلاد وذهب وأبى وأبعد كد وغل والتثبت والتعلق والتشبث بذيل الفل في كثرة دناءة فترجم وسفالت في النسل فقتلهم أميرهم عيسى بن علي وجها لإحكام واتقان وفي قوله في كثير من الأصول زيادة في أن هذا أصل الأسامي على اللغة إلى غيرها أصول الأسامي من غير أن يكون هذا أصل العقل نعم لا وصحة في اقتداءهم في طرق الاستدلال وتصحيح نظرو قوله وشاع مذهبه إلى نارة فتخلى بها • وعنه بهذا الوقت وليس كذلك لأن يقال المراد من مذهبهم بين جميع الناس من غير محالة أحد في أن قول الخ والأشعري أو غيره من الذين لا تولى له وعليه شعرهم أم موسى إذ تعمرى من العجائب والجبائى منسوب إلى حي • فسم ونقصم وسديد البرفة • بعفى كورة بجور سستان لأن أباعى وأنه أباهم منها لا قرية يقرب يقولوا قرية بنهر وان منها أبو محمد بن علي بن جابر أنقرى ولا قرية قرب هيت منها محمد بن أبي الغزك كذا ذكره القاموس وفي بعض المصنفات قيل أنه مخفف موضع يقرب كاردون وما ذكره ثلاثة

اخوة يعبري في كل ثلاثة اخوة كانت اولاً والصغير ليس بطبيع أي متقادلاً وهو لا عاص لأنه ليس عامود (قوله الاول ثياب الجنة) أي في الجنة والافئس الجنة ليس ثوباً ولا مستزماله كفة الصغرى في الجنة مع انه ليس بثياب (قوله والثاني ما عاق بالذات) نفسه نظراً والاول بالجليل (قوله والثالث ثياب ولا يدعاق) وان كان في الجنة وكون الجنة دار ثواب ليس بالنسبة الى كل من فيه فان المات فيه ولا ثياب بل بالنسبة الى المكائين (قوله فادخل الجنة) يعني به ثياباً ولا فوه ونير يخرجهم من دخول الجنة وانما يستغنى عن نير في قوله فادخل الجنة عن التقيد انما المراد بالدخول المتفرع على الاعيان والاطاعة والصغير يخرجهم عنه (قوله لو كرت) من باب علم أي عطفت في الدن (قوله فبث الجبائي) البت كانت مصر الاحذيقته والحبر وفعاء كما علم ونصر وكرم وبهول أيضاً والعصبة معهم وثياباً ولا يمت بقل فداطال الشيخ الاشعري المسافة على نفسه في الزام الجبائي وعين الزامه ان الاصطحاب لا يفسد لان لا يتبع عنه معصية وان يكون في غاية العلم بوجود ذلك معصية وقوت كل علم وجوبية وليس بشئ لان القصد اختياراً تاماً على أصله حتى يتعلون ارادة الثمر متغالبه على ارادة الشخرة فيجب على الله الصلح هو تحت قدرته فيسب لا يلزم ذلك من تنزله بقدر لان مذهبهم وجوب الاصطحاب في الدين والدنيا معاً في الاوفق في الحكمة والديور في نظام العالم وانما يلزم معتزلة ١٣ بصيرة الذين مذهبهم وجوب الاصطحاب معني

الانتم في ذلك والجبائي منهم اعتبر جانب علم الله تعالى فواجب عليه ان يعلم ما في نفسه وبعضهم اعتبر باب الانتم سواء كان في علم الله تعالى انهم اولا فواجب نعم من ماعلم الله الكفر منه للثواب فلا يلزم عدم امانته الكبير بل امانته الصغير ونحن نقول قد اول الله تعالى ورأى في غاية أهل السنة والجماعة والا فلا يمكن البت واجبا على الجبائي فله ان يقول الاصطحاب واجب على الله اذا لم يوجب تركه حفظ اصح آخر قوله بالنسبة الى شخص آخر فعله كان امانة الاخ الكافر موجه لكفر ابيه واخيه لكل يلزم على موته فكان الاصطحاب حياته فاحفظ هذا الاصطحاب وجب قوت الاصطحاب له ولعله كان في نسله صلحا وكان الاصطحاب يباحدهم فلما راعاه مصلحة الكثيرين فان الاصطحاب ولا تلقى

صغيرا فقال الاول ثياب بالجنة وثالث ما عاق النار والثالث لا ثياب ولا يدعاق قال الاشعري فان قال الثالث يارب لم امتني صغيرا وما ينبغي ان اكون كبرياؤ من بك وأطيعك فادخل الجنة ماذا يقول الرب تعالى فيقال يقول الرب ان كنت أعلم لو كرت ان تصب فخلعت النار فكان الاصطحاب ان توت صغيرا دل الاشعري فان قال الثاني يارب لم تمتني صغيرا للتلاصعي فلا أدخل النار فاذا يقول الرب فبث الجبائي وترك الاشعري مذهبهم واشغل هو من تبعه باطل رأي ائمة زمانه واثبات ما ورد به السنة ومضى عليه الجماعة فهو اهل السنة والجماعة ثم انزلت الملائكة الى العريفة وناسخ فيها الاسلاميون - ولولا

شجاره فلا معتزلة بين الله لئلا ينفذ (قوله لا ثياب ولا يدعاق) ولا يقال واسطه بين الجنة والنار عندهم وعدم الثواب والعقاب في الجنة والثاني ان يكونه مدارى ثواب وعقاب لا نقول معنى كون مدارى ثواب وعقاب انه المحل للثواب والعقاب لان كل من دخله ثيابا وبالعاق ولولا سلم فهو بالنسبة الى أهل الثواب والعقاب وهم الكائنون عندهم وقد نص المعتزلة بان أطفال المتركين خدام أهل الجنة لا ثواب فالمراد بقوله فادخل الجنة دخوله لثوابها ومسحقتها كما كابد عليه السابق ولذا فرغ على الاعيان والاطاعة ونسب الدخول الى نفسه وقس عليه قوله قد ضلت النار (قوله فكان الاصطحاب ان توت صغيرا) ذهب معتزلة بصري الى وجوب الاصطحاب في الدين بمعنى الانفع والواقع كما جعل اوسفه يجب تنزيه الله تعالى عن ذلك فالجبائي اعتبر في الانفع جانب علم الله فواجب ما علم الله نفعه فلزمه ما لم يوجبهم لم يعتبر ذلك وزعم ان علم الله منه الكفر على تقدير التكليف يجب نفعه للثواب فلزمه ترك الواجب في مات صغيرا وذهب معتزلة بغداد الى وجوب الاصطحاب في الدين والدنيا معاً لكن بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير ولا رد عليهم بشئ (قوله فهو اهل السنة والجماعة) وهم الاشعريه هذا هو المشهور في ديار

فما ذكرنا من اعداد شيخ السنة احق سيماء واستاذ في اصحق الاسفرا في الذي هو واحد من ابني الذين انقض بهم واغلب في النسب منهم سوائ لا في اقدرا ان كتم الحق وان كان على وهو خير عصام بعضهم ينادي الله الجدي في خبر ندمه وهز يد لطفه وكرمه (قوله فهو) أي اولا فلا يرد عليه الماترية ايضا هذا الاسم لا يبعد تسميتهم وهو خير سوا من استغنى بحفظ ظاهر السنة وما مضى علماء الجماعة وانما جعل الماترية داخله فيمن تبعه لانه اول من سعى في ابطال مذهب المعتزلة وراح ما ورد به السنة وان كانوا يخالفونه في بعض المسائل انهم لا يخرجون عن التسامية كما يصرح تلميذه بذلك عن متابعتهم افعى الاسماء افعى الاسفرا في استكناهاته فراديس الجبار (قوله ثمانية الف الفسدة في نعمة) أي لغة العرب وخاض فيها الاسلاميون قال صاحب الكشف الغرض الدخول في الدنيا لا لادرك في خبر قوله تعالى وخضرت كل ذي خاضوا ويمكن ان يكون خلط الفلسفة بالكلام لما ذكره من التحكيم من ابطال الفلسفة يمكن ان يكون لما حكى من رد مذهب المعتزلة للمتسدين باذيال الفلاسفة في كثير من الاساليب بل هو ان نسب بحالهم والكلام المحلوط بكلام القديما والمرتج فيه كلام المتأخرين في فهم ادراج فيه مسامحة واستخدام ولما جعل المتأخرون موضوع الكلام الموجود بها هو موجودا والمعلوم من حيث يتعلق بها اثبات العقائد الدينية تعلقاتها بآراء وبعد ادخل فيه الفلسفة

على الأول وجه لقوله (مفهوم الطبيعة) والألمانيات وبعض المراتب (أبسط) ولم يشر إلى وجه لادراج المنطق لأن مذهبه أن المنطق لم يدور في الكلام وخالفه السعيد السندس في ذلك وقال يلزم احتياج أعلى العلوم الشرعية إلى المنطق وشرع الشارح تشييعاه مرطاً في تجويز احتياج الكلام إلى المنطق كجواز احتياج الأصول إلى النحو والصرف والحق معه كيف جعل العلم الشرعي محتاجاً إلى الفلسفة ويوجب الرجوع إلى المسلمين السامع أنهم ممنوعون عنها فلا يجعل المنطق جزءاً من الكلام لا لاحتياج أعلى العلوم الشرعية إلى الفلسفة وبهذا تبين أنه لا يلزم جعل العلوم العربية لمعرفة الأدلة السمعية جزءاً من العلوم الشرعية إلى ما لا يسأل به غير شرعي لا يجوز فيه (وقوله) وهذا هو كلام المتأخرين يتجسس عليه أنه لا يتعين عاذاً كقول المتأخرين لا يلزم تبين المدرج فيه من مفاهيم الطبيعة والألمانيات وينبغي الرياضيات ويمكن أن يدعى بأن المقصود ليس تعيين كلام المتأخرين لأنه لا يشغل به بل بكلام القدماء ما لا يجره الاعتناء واستقامتهم نظره الفرق بين الكلامين وهذا القدر يكفي (قوله) وبالجملة هو شرف العلوم أي ما يطلق عليه الكلام في التصدير استخدام بعد استخدام وجهان شرف العلوم ثلاثة لأنه ذوها شرف الموضوع والغاية وقطعية الحجج وعدم بعضها كون المسائل أقوم من جهاتها وجعلها السند السند راجعاً إلى قطعية الحجج وأما كونه محتاجاً إلى الأحكام الشرعية والعلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الإسلامية فلا يصح من جوهانه لكنه مما يتفقاه القول بالقبول وربما يكافئ ما راجعاً إلى واحد من الثلاثة فلا يرجع قطنة الكافية هل تجدها بذلك الوافية ولا وجه ١٤ لترك بيان شرفه بالموضوع سيما في كلام القدماء الذي موضوعه ذات الله تعالى

والدعي للفلاسفة في مخالفة وافته الشرعية فغلبوا بالكلام كثيراً من الفلسفة ليحققوا مقاصدها فيتمكّنوا من إبطالها ولم يجزأ إلى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعية والألمانيات وخصوصاً في الرياضيات حتى كاد لا يتبين عن الفلسفة لولا اشتغاله على السمعية وهذا هو كلام المتأخرين وبالجملة هو شرف العلوم لكونه أساس الأحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الإسلامية وغايته الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية وبراهنه الحجج القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية وما نقل عن بعض السلف من الطعن فيه والمنع عنه فاشأه ولتصعب الدين والقاهرة من تحصيل اليقين والقاصد إفساد عقائد المسلمين ولما تراضى فعلاً لا ينقربه من غوامض المتفاسفين والافكيك بتدوير المنع عما هو أصل الواجبات وأساس المذمومات ثم لما كان معنى علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود المصانع وتوجيه وصفاته وأفعاله ثم منها إلى سائر السمعية ناسب تصدير الكلام بالثبوت على وجود ما يشاهد من الأعيان خراسان والعراق والشام وأكثر الأقطار وفي دار ما وراء النهر أهل السنة والجماعة هم المشاربية أصحاب أبي منصور المازريدي ومازريدي من فريهرقة وبين الطائفتين اختلاف

وكون برهان العلم الحجج القطعية لا ينص بهذا العلم أكثرها من العلم لا تكون الاستصحاب قطعية فلا يؤيد وكون جميعها برهان مؤيد أكثرها بالأدلة السمعية (قوله) وما نقل عن السلف (الخ) وهذا تأويل قول أبي يوسف رحمه الله تعالى أنه لا يجوز الصلاة خلف المتكلم وإن تكلم بغيره لأنه بدعي بأنه يعني أن المتكلم على وجه التعصب بدعي وقوله من طلب التوحيد بالكلام فقد تزلزل معناه طلب التوحيد بمقتضى الكلام من غير

قطنة وإلامه طابع وهذا من المالك العلم وما روى له عليه الصلاة والسلام قال علي بن زيد بن الحجاز فقد دفعه صاحب الواقعة في بعض المنع والقصص إلى القاصد عقائد المسلمين وفي بعضها والقاصد عقائد المسلمين وحينئذ معنى القصد الكسر على أي وجه كان أو الكسر بالنقص ذكره القاموس (قوله) ثم لما كان معنى علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود المصانع الأولى الاستدلال بالمحدثات لأن معنى الكلام ليس على الاستدلال بل هو الاستدلال ولعل الاستدلال بوجود المحدثات هو أصله وكونه أراد أن المبني مشتمل على الاستدلال بوجود المحدثات لأنه قد يكون بأحوالها بل بوجود الممكنات لا يشعر بطريق استدلاله وهو الاستدلال من المحدثات أو الحدوث مع إمكانها هو طريقهم وأما طريقة الحكم فلا استدلال بالإمكان وظاهر العبارة هو أول الطرق والمراد بصفاته صفاته في الجملة وكذلك أفعاله أفعاله أفعاله سمعية كالكلام وحشر الأجساد والمراد بقوله ثم منها إلى الألفاظ ليس لجميع صفاته دخل في السمعية وكلمة من ابتنائية أي أن الاستدلال منها فيقول إلى معنى البناء فأنه من الصحيح ثمها لاظهار أن تقدر بقوله ثم منها إلى السمعية ثم الوصول منها إلى السمعية لأن الاستدلال منها لا يمكن المتناسب على السمعية ولا حاجة إلى قوله وتحقيق العلم بالان التنبية على الوجود يستلزم تحقيق العلم ما تصدير الكتاب بالنسبة إلى التنبية الذي هو قول المؤلف في العبارة مسالمة ولا ينبغي أن التنبية لا ينصص وجود ما يشاهد بل مع المشاهدة وغيره وكأنه أراد جنس ما يشاهد هذا ثم أقول لما كان معنى علم الكلام على ثبوت علم حقائق الأشياء وتحقيق العلم بما لا يؤيد ولم يحقق العلم بكن معنى لدعوى حشر الأجساد ووجود الجنة والنار ورسائل الرسل إلى غير ذلك فالمرجع في مقاصد الكلام فرع إبطال قول السوفسطائية فلا يصدر الكتاب بقوله قال أهل الحق

(قوله قال أهل الحق) أهل الامر واليه وأهل المذهب من يتدن به فالحق الأول ناسب المعتزلة الأولين للحق والثاني البواني والمعتز
 الثاني للحق أنسب بقوله قال والثالث بالمعنى الذي فيه ثم الخامس ثم الرابع ثم الرابع الترتيب ثم المقصود بان نقل مجرد وجود الحقائق
 وتيقن العلم بها كما تدر من سباق كلام الشارح فأقرعه والقول باحتمال أن يكون المقصود بالحقيل مجموع ماني الكتابين من الجانب
 فانه عنده قوله خلافا للسوفسطائية لأنه لا ليس هو مقصود بالحقيل كالأبني وقوله فيما بعد والاسم ليس من أسباب معرفة الشيء عند
 أهل الحق فانه ماني على هذا الاحتمال كإقراره على الماء والتمسك بالمثل ثم الحق من أسمائه تعالى أعضاء جامع في الجزم والاحتياط
 أيضا فالتعصية على الأول عماد السوفسطائية بأهل الحق لانهم أنبتوا الحق بحقائق دون السوفسطائية لانهم لم ينكروا حقائق
 الاشياء لم يشكوا الحق تعالى والتعصية عن أهل السنة والجماعة على الثاني بأهل الجزم والاحتياط مناس جدا فانهم حفظوا ظاهر
 السنة وما جرى عليه الجماعة ولم يصرقوا عنه لاداعي العقل ما أمكن وهو الجزم والاحتياط (قوله وهو الحكم المطابق للواقع) من فسخ
 الباطن عاية لتكون حقيقة الحكم باعتبار مطابقة الواقع اياه فقد غش كل العقل لانه ليس ١٥

المقام على هذا الاعتبار بدل
 عليه قوله وأما الصدق الخ وقوله
 وقد يفرق وقوله وقد يطلق على
 الأقوال الظاهر فيه على القول
 (قوله باعتبار الاشتغال على
 الحكم) يفيد تشييد القول بالمعبري
 والمطابق دون العتاة والاديان
 والمذهب لانما لا تشييد غير المعبري
 بل هو مجرد تشييد المطابقة
 وبالحقيقة (قوله وأما الصدق
 فقد شاع في الأقوال خاصة) يعني
 دائرة الحق أوسع تحيط بما لا يحيط
 به الصدق فإذا اختبر على الصدق
 ليذهب نفس السامع في وصف
 أهل الحق كل مذهب يمكن (قوله
 وقد يفرق بينهما) بأن المطابقة
 تستعبر في الحق من جانب الواقع
 وفي الصدق من جانب الحكم فان
 قلت لو كانت حقيقة الحكم مطابقة
 الواقع اياه لكان الحق هو الواقع
 ولساغ أن يقال واقع حق وواقع

والأعراض وتحقق العلم بها يتوصل بذلك إلى معرفة ما هو المقصود (قال أهل الحق)
 وهو الحكم المطابق للواقع يطلق على الأقوال والعقائد والاديان والمذاهب باعتبار اشتغالها على
 ذلك وقبالة الباطل وأما الصدق فقد شاع استعماله في الأقوال خاصة وقبالة الكذب وقد يفرق
 بينهما بأن المطابقة تستعبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم ففي صدق الحكم
 مطابقة للواقع ومعنى حقيقته مطابقة الواقع اياه (حقائق الاشياء ثابتة) حقيقة الشيء وما هيته
 ماله الشيء هو هو

في بعض المسائل كسئلة التكوين وغيرها (قوله فقال قال أهل الحق) الظاهر ان القول بمجموع
 ماني الكتاب يلزم ادب أهل الحق أهل السنة والجماعة وان خص بقوله حقائق الاشياء ثابتة فالمراد
 أهل الحق في هذه المسئلة وهم ماعدا السوفسطائية عن آخرهم ويحصل ان براد أهل الحق في
 جميع المسائل وهم أهل السنة وتخصيصهم بالذكر كعادتهم فكانهم هم القانون (قوله وهو
 الحكم المطابق للواقع) قد فسخ الباطن عاية لا اعتبار المطابقة من جانب الواقع بل احاطة الطبيعة لكن
 لا يلائمه قوله وأما الصدق الخ وقوله وقد يفرق الخ (قوله فقد شاع استعماله في الأقوال خاصة) يشير
 الى ان الصدق قد يطلق على غير الأقوال كالحق حواشي المطالع بوصف بكل منهما القول المطابق
 والعقد المطابق (قوله تستعبر في الحق من جانب الواقع) اذا المنظور ولا في هذا الاعتبار هو الواقع
 الموصوف بكونه حقا أي ثابتا متحققا وأما المنظور ولا في الاعتبار الثاني فهو الحكم الذي تصف
 بالماهية الاصلية للصدق وهو الاتيان عن الشيء على ما هو عليه وهذا أولى مما قيل سمي الاعتبار الثاني
 بالصدق تغيرا (قوله ومعنى حقيقته مطابقة الواقع اياه) فان مفهوم قولنا مطابقة الواقع اياه
 وصف الحكم الا انه مركب فلا يشتق منه له صفة كذا أعاده الشارح في نظائره وليخص الأفاضل
 هو ناكلام طويل حاصله حل مثله على التسامح في الصائر بناء على ظاهره والعنى فلفظي ههنا
 كون الحكم بحيث يطابق الواقع (قوله ماله الشيء هو هو) لا يقال هذا صادق على العلة الفاعلية

باطل ولم يوصف الواقع بشئ منه جمالي أن البطلان نهاية الدوام لا يذم الواقع بعدم مطابقة لا اعتقادا ولا بعد للذم الى الاعتقاد فقلت
 في تقسيم الحقيقة بمطابقة الواقع للحكم مساهمة وحاصله كون الحكم بحيث يطابق الواقع كان معنى الصدق كون الحكم بحيث يطابق
 الواقع فيكون صفة لا اعتقاد دون الحكم فان قلت وصف الاعتقاد بمطابقة الواقع لا فائدة منه فقلت بل انما هي الفائدة في وصفه بمطابقة
 الواقع اياه قلت الفائدة بالمسافة في ثبوته بحيث صار مستقاة لان بعض أحوال الثبوت من الواقع وتغير بالمطابقة في الثبوت من جانب
 الواقع ويميل أصلا للواقع في الحق مبالغة ليس في الصدق في هذا الفرق أيضا بطر وجه اختبار الحق على الصدق (قوله حقائق
 الاشياء ثابتة) لم يقل الاشياء ثابتة لانه لا ينافي مذهب المعتزلة بالنساق له ثبوت الحقائق أي ماله الشيء شئ في حد ذاته مع قطع النظر
 عن تعلق الاعتقاد به (قوله حقيقة الشيء وما هيته ماله الشيء هو هو) جمع الحقيقة مع الماهية في مقام تفسير الحقيقة تنبيه على ان
 الاظهر اطلاق الحقيقة بمعنى الماهية وعدم الفرق بينهما وان الفرق بينهما ما قيل كابد عليه قوله وقد يقال لكنه خلافا ما هو المشهور
 مما ذكره صاحب الخبر بمن انه تطلق الماهية غالب على الامر المعقول والذات والحقيقة عليهما اعتبارا لوجوده وهذا قال بعض المحققين
 بمعنى الوجود وانما جرى هو المتبادر عند الاطلاق وحصل قوله وقد يقال على انه قد يقال في تقسيم الحقيقة في بيان قوله حقائق الاشياء

تنبه إلى أنه يجب عليه معرفة معنى الماهية الموجودة في نفسه عليه ما يجتمع في دفعه إلى التكاثر كما ذكره بقوله فإن قيل الخ
 يختلف حاله في معنى الماهية بعينه وقد اجتمع على أن الماهية مشتقة عما هو يعني مأخوذة عنه الحاقا به الماهية ولو قيل بأنهم أخذوا
 عملهم لكان أملا أصلا وهو بعد في حصة الحاقا به النسبة بما هو على قاعدة اللغة نظر ولا يوجد له نظير وأظن أنه منسوب إلى لفظ
 ما أو أصله مأخوذ من قلب الله جزءه كما يقال هالك في الباء وله نظائر قاله فقال لما يجاب عن السؤال كيف كرهه نفسه إلى اللفظ كيف
 ولما يجاب عن السؤال بكى نسبة إلى اللفظ كم والمراد بقوله ما به الشيء هو هو ما به الشيء هو الشيء بمعنى أمر باعتباره مع الشيء يكون
 الشيء هو الشيء ولا يثبت بالثبات للشيء إلا نفسه بخلاف الجزاء والمعارض فإنه باعتباره مع الشيء وإثباته للشيء يكون الشيء غيره فذلك إذا
 اعتبر مع الإنسان الإنسان لا يكون الإنسان إلا الإنسان ولو اعتبرت معه الناطق يكون الإنسان والناطق ولو اعتبرت الصالح
 يكون الإنسان الصالح وبهذا التحقيق سهل عليك ما صعب على كل طائر فيه من التغيير، من ماهية الشيء وعلمته بهذا التغير وبغيره
 عن تكافؤ ليست في مقام الدفع إلا الصفات وهي أن أحد الضميرين زائد وكفى ما به الشيء هو أي ما به الشيء الذي لا تك عرفت أن الضمير
 الأول ضمير الفصل لقادة أنه ما به الشيء ليس إلا الشيء وليس ضمير ارجع إلى الشيء وعما ذكره الشارح في شرح المقاصد أن هذا
 التغير بفاتحة على مذهبهم قال أن الماهية غير مجعولة والألا تنقض بجعل الماهية ماهية وأنه بردي على كل تقدير والذاتي لأنه ما به
 الماهية الماهية وأن كلمة الباء اللداعلي السببية تقتضي الاثنينية وقد يقال هو هو على الاتحاد وهو متعلق باتحاد المقصود منه فالعنى
 ما به الضمير هو وليس بشيء فإن هو هو على في اتحادهما ولا يرتبط به الشيء بل يكون زائداً (قوله كالحيوان الناطق للإنسان) فإنه
 يمكن تصور الإنسان بدون الحيوان الناطق فإن تصور الجمل لا يستلزم تصور المنصل إنما لا يمكن تصور الحيوان الناطق بدون الإنسان
 لعدم إمكان تصور الفصل بدون الجمل ١٦ فبناء هذا الكلام على إسهام العكس الآن يقال المراد بالمثل يشمل الحيوان الناطق

مع قطع النظر عن تفصيله فإن
 التفصيل خارج عن الماهية
 ولهذا يجوز أن يجاب عن قولنا
 ما زيد بالحيوان الناطق الجواب
 في قولنا ما الإنسان بالحيوان الناطق
 أضروروا موضع مفصل الماهية
 موضعها كما لا يخفى على من سلك
 مباحث المقول في جواب ما هو
 وأما مثل بقوله الحيوان الناطق
 ليسصل مقابلة به مع معناها النسبة
 إلى الإنسان (قوله بخلاف مثل الصالح والكتاب مما يمكن تصور الإنسان بدون) فإنه
 لا يقول الفاعل ما به الشيء هو وجود لا ما به الشيء ذلك الشيء إذا الماهية ليست بجعل جاعل فان
 قلت الشيء بمعنى الموجود فربما لا شك في ذلك بعد التام في فرق بين ما به الموجود وموجوده وب
 ما به الموجود وذلك الموجود والتماع لتمازى الأول وبغيره يظهر أن الضميرين للشيء ودرج عمل أحدهم
 لموصول فلا يتوهم الأسكال بالاعل لكن ينتقض ظاهر التعريف فذلك بالمرئى إذا الضاحك
 ما به الإنسان صاكت وجعل هو هو معنى الاتحاد في مفهوم خلاف المتبادر والاصطلاح لا
 يرتك مع ظهور الوجه الصحيح وهذا لو قيل في التعريف ما به لشيء هو لكان أخيراً (قوله مما يمكن
 تصور الإنسان بدون) أي بالذات وأما تصور الوجه فقد يمكن بدون الذي أضاف عليه يستلزم

الإنسان بدون) فيجوز أن يراد لا إمكان لتمازى وإن يراد لا إمكان العام المقدم بجواب الوجود على الأول يخص السبب من مالماس
 بماهية وعلى الثاني يتم كل مالماس بماهية من الذاتي والعرضي فإنه يمكن تصور الإنسان بدون تصور ذاته بأن تصور الوجه لا بالذات
 وأيضاً يمكن تصور الخطأ بدون تصور ذاته ولا زعمه البين كذلك (قوله فاته من المعارض) أما أن يرجع الضمير منه إلى مثل
 الضاحك والكتاب وأما أن يرجع إلى ما يمكن تصور الإنسان بدون مطلقاً وجبته فيخرج إلى تخصيص ما في قوله ما يمكن للجمل ليسصل
 قوله من المعارض وينبغي عليه أنه يستلزم منه أن العرضي محمول يمكن تصور الشيء بدون فيدخل فيه الذاتي لأنه لا يمكن تصور الشيء بدون
 بأن تصور وجهه ما بل مفصل الماهية كما عرفت وتخرج عنه القوازم الدية بما هي الإخص فته لا يمكن تصور الشيء وتمازى يمكن
 تصور الماهية الخطأ بدون تصورها كذلك ولا ينفذ دفع الخرج بأنه يمكن تصور الماهية بدون اللازم البين لأن معنى اللازم أن
 يكون الخطأ الشيء مستلزمًا لتصورها فالعرضي محمول يمكن تصور الشيء بدون لا زعمه تصور وأخيراً الخطأ لا يشابه ما قبله كما يمكن في
 اللازم استلزام الخطأ تصور الشيء ولا يلزم أن يكون لازم الشيء بحيث لا تصور بدون أصلاً ولا ينفذ أيضاً ما قبل أن اللازم معناه أن
 يكون تصور اللازم عقب زمان تصور اللازم فامتاز عن الذاتي لأن غاية الأمر أن يقال يكفي في اللازم ذلك الصحيح المحكم يلزم نتيجة
 للقدمين وأن لا يمكن اجتماع الأحكام في زمان واحد وإما أنه لا لزوم معية زمان التصور في التضاد فيما قبله بأحد (قوله وقد
 يقال أن الماهية باعتبار حقيقة الخ) اعتبار التحقق على وجه العروض واعتبار الشخص على وجهه الجزئية لأن الهوية في المشهور هو
 الشخص وهو المركب من الشخص في العبارة أغلاق ويمكن أن يدفع أن المراد بالشخص المعنى المسند أي باعتبار كونه متشخصاً
 وكونه متشخصاً عبارة عن كون الشخص معنى التي جزأته وبالجمله لا يجيبنا على أن لا شيء من الجوهر بمعنى الماهية المعروضة

التشخص والمشهوراته نفس الشخص المركب من التشخص (قوله والثاني عندنا الخ) يريد بتخصيص التكلم مع الغير الاشياء البصرية والمباخط من المعزلة قالوا فالعلوم وقال الثاني أو العاين هو القديم وفي الحادث مجتزأ وقال المجهية هو الحادث وقال هشام هو الجسم ويراد في الثبوت والوجود والتحقق والكون أيضا مذهب الاشاعرة والاعتقاد المعزلة الثبوت أعظم من الموجود والممكنات ثابتة في الصدم عندهم لقوله قال أهل الحق أريد به أهل السنة والجماعة لا جميع مخالي السوفسطائية على ما جوزه البعض والأفلاقيس قوله حقائق الأشياء ثابتة كون الموجودات متحققة في الخارج متصفة بالوجود كما هو المراد المقصود بالتنبيه فأنزل ولم يصل الشيء والموجود مترادفان لظاهره ولكنه إذا المشتق لا يرادف الجاهد ولا يعني أن اشتقاق الموجود من الوجود واشتقاق اسم الغالب من التحقق والثبوت والكون عن الترادف وإن استعمال الكون تافها وتاميل على أن معناه أنهم من الوجود في نفسه والوجود لغيره وعدم استعمال الوجود والثبوت والتحقق ناقصة يدل على أن معناها الوجود في نفسه (وقوله معناها بدعي التصور) ردصريحاً على من قال معناها نظري وعلى من قال معناها محتم التصور وعلى من قال كونه بدعي التصور نظري إشارة حيث لم يستدل على دعوى بدهاثة التصور واقتصر على الدعوى كأي فعل في البديهيات (قوله فإن قيل فالحكم بثبوت حقائق الأشياء ١٧ يكون اقرباً) هذا متفرع على تفسير

وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية والثاني عندنا الموجود والثبوت والتحقق والوجود والكون ألفاظ مترادفة معناها بدعي التصور فإن قيل فالحكم بثبوت حقائق الأشياء يكون لغواً معزلة قولنا الأمور الثابتة ثابتة قلنا المراد أن ما تعتقده حقائق الأشياء ونسبته بالأسماء من الإنسان والفرس والعاء والأرض أمور موجودة في نفس الأمر كما قال منه ابن الداق ما لا يمكن تصور الشيء بدون فريد عليه الأوازم البينة بما هي الأخص وجوبه بعد تسليم الاستفادة بطريق التعريف أن المستلزم لتصوّر الأوازم انما هو تصور الزموم وطريق الاعتراض على ما ذهب عليه في حواشي المطالع فمكن تصور بدهوته في الجسدية بخلاف الداق وأيضاً زمان تصور الأوازم غير زمان تصور الزموم فانك في هذا الزمان بخلاف الداق وهذا القدر يكفي في هذا المقام وقيل أيضاً أن أريد بالامكان الامكان الخاص يلزم أن يجوز تصور الكثرة بالعرض وهو باطل وأن أريد بالامكان العام فهو حاصل في الداق أيضاً وجوابه اختيار الأول ومنع الملازمة إذ اللازم إمكان تصور الكثرة مع العرض لا به ولو سلم بغير الامكان بالنسبة إلى المقيد أعنى تصور الإنسان بدون لا بالنسبة إلى المقيد أعنى كون تصور بدهوته وانقضاء المقيد قد يكون لعدم التصور على أن تصور الكثرة بالعرض غير ممكن وإن لم يطرده يمكن اختيار الثاني بأن يراد بالامكان العام من جانب الوجود أي ليس عندهم ضرورياً (قوله وباعتبار تشخصه هوية) المشهور أن الهوية نفس الشخص وقد يطلق على الوجود الخارجى أيضاً والشارح قد أضافها على الماهية باعتبار التشخص (قوله فالحكم بثبوت حقائق الأشياء) أو الفناء أي إذا

الحقيقة والشيء والثبوت • فإن قلت لا يوجب هذا لوجئ الحقيقة على معنى الماهية فإن الماهية يتحمل أن لا تكون موجودة كيف ووجود الكلي مختلف فيه فبطل هو متفرع على قوله وقد يقال الخ • قلت ليس المراد ثبوت الحقائق وجود نفس الحقيقة حتى يعود البحث فيه إلى الاختلاف في وجود الكلي إذ لا ينص المخالفة فيه السوفسطائية بل المراد فيه ثبوت الحقائق سواء كان ثبوته من ثبوت الفرد حقيقة أم مجزأ • فإن قلت يكفي في كون الحكم مقبداً كونه رداً على المنكرواى أفادة أقوى عما هي مع منكر الحكم المنكرو • قلت هذا الحكم لا يقبل

٣ عقائد الكمال وليس انكار السوفسطائية للحكم بالثبوت على الأمور الثابتة في نفس الأمر فكلا بدعيين وجه حتى يصير مقبداً لا بدعيين وجهه ليسير قاله الثاني ويمكن دفعه بأن قوله الأمور الثابتة ناشئة عنها أي يكون لغواً إذا كان الكلام من معتقدات صفات الأفراد بالأمور الثابتة وأما من لم يعتقد وجود انقضاء الموضوع فلا وكيف لا ولو اقتضى التعبير عن الشيء بمفهوم وجوده وانصافه لم تصور كذب الحكم باستقام الموضوع بأن المراد بالثبوت المحمول الثبوت الغير التابع للاعتقاد ليسمح رداً على السوفسطائية التي تدعى أن ثبوت الأشياء تابع للاعتقاد (قوله قلنا المراد به أن ما تعتقده) حاصل الجواب أن المراد بالانصاف العنوان الانصاف بحسب الاعتقاد وكما يمكن التعبير عن الأفراد بمفهوم متصفة هي بحسب نفس الأمر يمكن التعبير عنها بالمفهوم المتصفة هي بحسب الاعتقاد وليس المراد أن حقائق الأشياء مجتزأة عن اعتقده حقائق الأشياء فانه توجيه صحيح كالإيجاز ولا أن تريد حقائق الأشياء حقائق الأشياء في الرق وبسبب ما رأى فلا يكون التعبير مبنياً على اعتقادنا متصفة بل يكون تعبيراً مشتركاً بين الكل وأما قوله ونسبته بالأسماء فلا مدخل له في الجواب ولا يظهر لذكره مرجح ومأب • ولا أن تكلف وتقول هذا إشارة إلى جواب آخر وهو أن قولنا حقائق الأشياء ثابتة أجال أحكام متصلة هي أن الإنسان موجود والفرس موجود والسما موجود إلى غير ذلك ولا خلاف في أفادة الفصائل المتكسبة بهذا المحمل وتوهم صاحب الفائدة لتماثلها في الجمل المقصودة لا إشارة إلى الأمور المتصلة ولا بعد أن يرجع هذا الجواب على الأول بأن الدعوى على الجواب الأول يستلزم العلم بثبوت حقائق الأشياء قبل وقوعه والعلم به مقتضى وأما الجواب الثالث الذي

أما في الحقيقة فليس ينبغي من بيان ترتيبها على هذه من الجواب أن أشرت إلى وجه ترجيح ثباتها على الجواب فيه فلا تنقل عن الأصل
الذي ينتظم من للتواصل الكثير لجل الأمر من إحقاق الجواب فإنه لا يمكنه ضبطها أكثر من إحقاق الانتشار وغاية أمره حفظها من
الانكسار فليكن الجمع بأن تنتظر بحدة البصرة وتلقى السمع فإن السمع من كان له قلب وألقى السمع وهو شهيد وقوله وهذا كلام
مفيد وربما يحتاج إلى البيان أي الدليل ولا شاهد على كون الشيء مقيدا أقوى من حاجته إلى الدليل فجلس الموضوع والجواب مكررا
بحسب العبارة مع إرادة فردا للمفهوم ١٨ في جانب الموضوع بحسب الاعتقاد وإرادة المفهوم في جانب الجواب وقصد التبيين

وبحسب نفس الأمر إذا كان محجوبا
أوجب الوجود موجود وهذا الكلام مقيد بما يحتاج إلى البيان وليس مثل قولك الثابت
ثابت ولا مثل قوله أنا أبو النجم وشعري شعري على ما ينبغي وتحقق ذلك أن الشيء قد
يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه بالشيء مقيدا بالنظر إلى بعض تلك الاعتبارات دون
البعض كالإنسان إذا أخذ من حيث أنه جسم ما كان الحكم عليه بالجواب مقيدا وإذا أخذ من
حيث أنه حيوان ناطق كان ذلك انقلا (والعلم بها) أي بالحقائق من تصوراتها والتصديق بها
وبأحوالها (محقق)

بأنه شيء سابق والمشتبوع الأمور الثلاثة تعريف الحقيقة وكون الشيء بمعنى الموجود
وكون الثبوت بمعنى الوجود إذا لاقى في قولك عوارض الأشياء ثابتة وحقائق المدومات
ثابتة وحقائق الموجودات متصورة والنص على المعنى تقصير فلا تصح من القاصر
(قوله) وما يحتاج إلى البيان أي فلا يحتاج إلى بيان معناه فإن أكثر من يفهمه يفهم منه
ذلك المعنى كما في مثل واجب الوجود موجود والحاصل أن أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد
مشهور فمباين للناس فهو مقيد بل حاجة إلى بيان معناه اللهم إلا أن يقال أنه بالنسبة إلى بعض
الأذهان القاصرة (قوله) وليس مثل قولك الثابت ثابت هذا ناظر إلى قوله وهذا الكلام مقيد
أي ليس مثل المثال الذي ذكره السائل فإنه غير مقيد إذ اعتبره متحد الموضوع والجواب وقوله
ولامثل أنا أبو النجم وشعري شعري ناظر إلى قوله وربما يحتاج إلى البيان فإن شعري شعري
يحتاج البتة إلى بيان معناه لظاهره وهو ظاهر ولك أن تقول حقائق الأشياء ثابتة تحتاج إلى
البيان لا بطريق التأويل والصرف عن الظاهر لا بتدوير الشهرة أمر المراد به بتخلل شعري
شعري فإنه يحتاج إلى التأويل وهو أن شعري الآن شعري فيما مضى وأشعري هو الشعر
المعروف بالصلاح والصلاح وهذا المعنى لا يحصل لجعل الإضافة للمعنى لأن معنى العهد إرادة
بعض أفعالهم كالمعنى وكفرق بين المعنيين والمشهور أن المراد بالبيان بيان صدق الكلام
فيه تأكيد كونه مقيدا أو بدعيه من شعري شعري كذلك واعلم أن الإضافة لا ينكرون
الطلاق التي على ما بين الموجودات والعهد مجازا فلو جمل لفظ الأشياء على هذا المعنى لجازى لم
يتوجه السؤال أصلا (قوله) تصوراتها والتصديق بها بأحوالها فلازم في العلم لاستفراق
الأفواج بمجموعة المقام ثم الاستدلال على ثبوت الصانع وصفاته كما يحتاج إلى الصلح بالثبوت
يحتاج العلم بالأحوال من المحدث والامكان ونحوهما فمن قدر الثبوت وقال لا يتغير غرض

باحتياج أذ قد لا يحتاج كما يفهم من
فيه وهذا ظهري وجه قوله ليس
مثل قولك الثابت ثابت لا تليس
مقيد ولا يحتاج إلى البيان في مادة
من المواد وانما قال ولا مثل قولك
أنا أبو النجم وشعري شعري على
ما ينبغي فبالتأويل يشتهر في
اعتقاد المسند والمسن إليه وهو أن
معنى شعري شعري أن شعري
الآن كشعري فيما مضى أو
شعري هو الشعر المعروف
بالصلاح ولما انفاه لا يمتنع
يكون معناه أن حقائق الأشياء
موجودة في الحال كما كانت
موجودة فيما مضى وهو لا يقابل
خلاف السوفسطائية إنما يقابل
مذهب من ينفي بقاء الأعراض
زمانا ومذهب من ينفي
وجود الجواهر كذلك أو يكون
المعنى حقائق الأشياء الثابتة

المشهور بالثبوت ولا خلاف من السوفسطائية في شدة ثبوتها فخلا ففهم في أصل الثبوت وبعض أرباب
الطوائف هنا خيالات وأوهام فادبهم من تبعه في تضاعف الكلام ولا يلتفت إليهم من الله لا زال معه بالاعتصام (قوله)
وتحقق ذلك أي تحقيق السؤال والجواب أن الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة فحقائق الأشياء اعتباران أحدهما كونها ماهيات
للأمر والثانية في نفس الأمر وهذه الاعتبار يلغوا الحكم عليها بالثبوت في نفس الأمر وهو منشأ السؤال وثانيهما كونها ماهيات
الأمر والثانية في اعتقادنا وهذا الاعتبار يغيب الحكم عليها بالثبوت وبناء الجواب عليه وبما ينبغي أن يعلم أن الشيء اعتبارات يكون
الحكم على الشيء مقيدا ببعض تلك الاعتبار دون بعض (قوله) والعلم بها محقق الخ دعوى أن حقائق الأشياء ثابتة تنضم دعوى العلم
بثبوت جنسها كما أن دعوى العلم بها تنضم دعوى ثبوت جنسها إذا علم حقيقة من الحقائق إلا أنه قصد الرعي طوائف السوفسطائية
صريحاً فقال حقائق الأشياء ثابتة أي في حداثتها مع قطع النظر على تعلق اعتقادها على العنادية والعندية وقال العلم بها محقق

وداعى الأولاد بغيره في الرد دعوى التصديق بالاشية اذ لا ادرية لا ينكرون قصورها اذ لا يمكن دعوى الشك بدون التصور
لحمل العلم على الاعم من التصور والتصديق كما جرى عليه الشارح مما لا يقتضيه المقام وانما يتبع فيه عموم اللفظ هذا ولا يذهب عليك
أن الاول ان يحقق معنى العلم في هذا المقام لانه اول مقام احتج الى معرفته فلا وجه لتأخير بيانه الى قوله واسباب العلم ثلاثة (قوله)
وقيل المراد العلم بثبوتها توجيه للعبارة بحذف المضائق وجعله توجيها لما ضمير المؤنث في الثبوت المستفاد من ثابته ثابته
ما اضيف اليه الثبوت كما قيل تحصل مثله ما عكن أن يقال ان التائب ثابته ثابته الدالة على الثبوت أو لانها اربعة الى قوله
حقائق الاشياء ثابته ثابته بهذه القضية (قوله لا تقطع بأن العلم بجميع الحقائق) يعنى المتبادر من العلم بالحقائق العلم بها تفصيلا
فلا بد من صرفه عن الظاهر اما بان يقدر اثبات العلم بثبوت جميع الحقائق لا يستدعي تصورها تفصيلا واما بان يراد العلم بالاعم
من العلم تفصيلا واما بان يراد العلم بنسب الحقائق الى التأويل بل العلم بثبوت الحقائق انصب بما سبقه من الدعوى فهذا الاختاره
ذلك القائل والشارح اراد رعايه عموم اللفظ ما يمكن لانه اثنان وهذا تدفع اليه ١٩ أن اريد بثنى العلم بجميع الحقائق العلم بها

تفصيلا فلا يضر لعدم
ضرورة ارادته وان اريد العلم
بها ولو اجبالا فتفاوته منسوخ
كيف والحكم بثبوتها لا تتنكس
عنه واما ما يقال ان ثبوت الكل
ايضا غير معلوم ومع ارادة البعض
يثم الكلام بدون تقدير الثبوت
فتمدح في قول الشارح والمراد
الجنس يعنى المراد الجنس لا لمخالفة
اذ لا ثبوت للجميع كالأعم بها
(وقوله داعى القائلين) حلة
مصححة لارادة الجنس لا موجهة
اذ لا لا وجوب ارادة الجنس دون
الجميع ولا يذهب عليك انه لا يصح
الاكتفاء بدعوى العلم بنفس
الحقائق وان صح لانه لا خلاف
فيه بل لا بد من العلم بثبوتها
وثبوت الاحوال لها ولو قال
والمراد به الجنس لكن فيها

وقيل المراد العلم بثبوت المقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق والجواب ان المراد الجنس وداعى القائلين
بأنه لا ثبوت لشي من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها (خلافا للسوفسطائية)
فان منهم من ينكر حقائق الاشياء وزعم انها أوهام ونحو الان باطله وهم الغنادية ومنهم
من ينكر ثبوتها

الاستدلال بالاعتدال بالثبوت فقد غلط غلطين (قوله العلم بثبوتها) يتقدر بالمضائق فالضاهر
للمضائق وقيل الضاهر اثبات الحقائق والتأنيث باستتار المضائق اليه (قوله لا تقطع بأنه لا علم
بجميع الحقائق) برده عليه انه ان اريد عدم العلم بالجميع تفصيلا فلا يضر لانه غير مراد
وان اريد اجبالا فتفاوته فان قولنا حقائق الاشياء ثابته يتضمن العلم الاجبالي بالجميع وقد
سبق ان المراد منه تنقده حقائق الاشياء فيكون معلوما لثبوتها ولا يقال نحن نقيد العلم بكونه
بالكنهه لا نأقول لادلى على هذا التقييد مع ان تعميم الشارح بتأنيثه ولو سلم فطلان التقييد
لا يوجب تقدير الثبوت بل يجوز أن يترك التقييد وقد يقال ايضا ثبوت الكل غير معلوم وان اريد
البعض فلا وجه لمدلول عن الظاهر (قوله والجواب ان المراد بالجنس) برده عليه ان ثبوت الجنس
لا يلزم ان يكون في ضمن مآشاهد من الاعيان ولا عرض فلا يحصل التنبه على وجودها كما مر
وجوابه ان المراد هو التنبه على وجود جنس مآشاهد من الاعيان فالكلام السابق على حذف
المضائق أو تقول اذا ثبتت شي من الاشياء فالأحق بالثبوت هو هذه المشاهدات وكفى في هذا التندر
تنبها (قوله وهم الغنادية) مع ما يذكرا لانهم يعاندون ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمر ما
الى أمر آخر في نفس الامر ويقولون ما من قضية بديهية أو نظرية إلا ولها ماضية تقاومها
وتعادلها في القوة وبه يظهر ان انكارهم لا يخص بحقائق الموجودات فخصيص انكارهم
لها بالاد كجوى على وفق الساق والظاهر أن تحمل الاشياء على المعنى الاعم (قوله من
ينكر ثبوتها) أى تقرها وهم يقولون مذهب كل قوم حق بالنسبة اليه وباطل بالنسبة

لطافه ولا يرد ان كون الفرض منه الزد ثباتي ما سبق ان الفرض منه التنبه على وجود مآشاهد من الاعيان لكن التوسل
بذلك الى معرفة ما هو المقصود الا هم لانه لا تنافي بين الفرضين نعم دعوى ثبوت جنس الحقائق لا يفيد ثبوت مآشاهد الان يقال
يقصده بناء على ان الاحق بالثبوت مآشاهد ما يقال ان المراد سابقا التنبه على وجود جنس مآشاهد ليس بشي لان سياق الكلام
واضح في ان المقصود الاستدلال بمآشاهد لا بجنسه فأمهل يقال في القطع بأنه لا علم بجميع الحقائق نظرا لانه بنفسه قوله تعالى وعلم
آدم الاسماء كلها وذلك غير خفى على الخلق يتسببه هذا وينقدح منه انه بنفسه ايضا علم الحق بجميع الحقائق ولو كان مرادهم
ان لا علم له لامة الناس فالكلام يتم من غير الباس (قوله ولا يبعدم ثبوتها) رعايتهم لانه تطويل لان قوله والعلم ما مضى على هذا
التفسير ردنى العلم بثبوت الحقيقة لا العلم بثبوت عدمه وقد عان المراد انه رد على القائلين بالشك في الاشياء ومعنى الشك لا يتم بدون
فى العلم بعدم الثبوت نعم لو قال داعى القائلين بالشك ايدى في ثبوت الحقائق لكن انحصر (قوله خلافا للسوفسطائية أى الطوائف
السوفسطائية لفظا فثقتا ينكران الحكم الاول وطائفة الحكم الثاني كما مرنا به

بقوله فان منهم من ينكر حقائق الاشياء) وانكار حقائق الاشياء يستلزم انكار ثبوت الاحوال لها لان ثبوت الحقائق لها فرع
 ثبوتها فلا يتأتى ما قبل لا اختصاص لنفسهم بخصائص الاشياء بل يقولون ما من قضية بدعية وانظر به الا انها معارضة لقواعدها
 وغاياتها في القوة فلا تظهر ان يحمل الاشياء في قوله حقائق الاشياء ثابتة على المعنى الاعم ثم لا يشمل انكار حقائق الاشياء انكار
 القضايا السلبية وبما قوله فلا يظهر بالنظر لها قيل سمو اعتادية لانهم يعاندون ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر الى امر آخر
 ويمكن ان يقال سمو اعتادية لانهم يتكسبون في مذهبهم بأن لكل قضية معاندا وه قائلوا فجمعهم في مذهبهم عند ذلك حكلا آخر (قوله
 ومنهم من ينكر ثبوتها) أي ثبوتها في نفس الامر وهو المتبادر فلا يثبت الاشياء الا في الاعتقاد والاشهر رآهم يفعلون انما وقعوا نظر الى
 أن الصغرى لا يجد السكر في فم امرئ فنقول يحمل انهم وقوا فيه من اجتماع المصوبة على ان الواجب على كل مجتهد تابعه ما أدى
 اليه اجتهاده وليس فيه حكم معين بل حكمه تابع الاجتهاد ومن نفسه البعض مدق الخبر عطائفة لا اعتقاد كذب بعدمها (قوله وهم
 العندية) نسبو الى عندي يعني الاعتقاد كما يقال هذه المسئلة عند أبي حنيفة كذا ولا يخفى انه يلزمهم ثبوت قدم القرآن وحدوثه بناء
 على تحقق الاعتقاد ان الآن يقال لم يريدوا بكون الاشياء تابعة لا اعتقادات اهل يحصل لها ثبوت في نفس الامر بعيدا عن الاعتقادات
 بل أرادوا ان لا ثبوت لها الا في الاعتقاد (قوله ومنهم من ينكر العلم بثبوت شي ولا ثبوت) يسمي فنادمته انكار العلم بثبوت شي ولا ثبوت
 دون انكار لا ثبوت للمعوم مع انه ليس كذلك لانهم لا يعترفون بالعلم لا بثبوت المعوم فكأنه أراد بانثي هنا المعنى الاعم من الموجود
 وقوله وزعم ان شاك مع انهم لا يعترفون بالاعتقاد وتظهر من انفسهم الشك في كل شيء اشارة الى أنهم اعتقدوا كونهم شاكين
 وان انكر الاعتقاد وقيل أراد انهم يقولون الباطل لا الاعتقاد وفيه ان القول المعاري عن الاعتقاد لا يوصف بالاطلاق ولا بالرغم
 يقال هم أفضل السوفسطائية قلت ٢٠ لان منشأ انكار ثبوت الاشياء لا يوجب الانكار بل الشك لان وجود معارض لكل

قضية لا يوجب الجزم بانثا شي
 منها بل الشك الآن يقال يقيد
 الانتفاء بموتها وهو مدود من
 الطرق الضيقة وهو ان ما لا دليل
 على ثبوته يجب نفيه ومع ذلك فهم
 أمثالهم لعدم عسكهم بالطريق
 الضعيف ولان كون السكر مرا
 في فم الصغرى لا يوجب كونه
 مرا في الواقع بعد اعتقاد وكن
 وزعم انها تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقدنا لشيء جوهر فجوهر أو عرضا فعرض أو قدما
 فقد سبأ وأما في الحوادث وهم العندية ومنهم من ينكر العلم بثبوت شي ولا ثبوت وزعم
 ان شاك وشاك في انه شاك وهم جوا وهم لا أدري في الحقيقة لا يتجزم بالضرورة بثبوت بعض
 الاشياء بالبيان وبعضها بالبيان والامانة ان لم يتحقق في الاشياء فقد ثبتت وان تحقق والنفي
 حقيقة من الحقائق لكونه نوعا من الحكم فقد ثبتت من الحقائق فلم يصح نفيها على الاطلاق
 الى خصمه ويستدلون بان الصغرى لا يجد السكر في فم امرأ فدل على ان المعاري تابعة لا ادرا كانت
 (قوله وزعم ان شاك) هذا الزعم يعني القول الباطل لا الاعتقاد الباطل اذ لا اعتقاد للشاك (قوله
 ان لم يتحقق في الاشياء فقد ثبتت) برده عليه ان عدم ارتفاع النقيضين من جملة الخيلات عندهم

أن يقال الشاك أفضل من الجاهل جهلا من كرا أو قرب الى الارشاد الى طريق الحق فلذا احوال أمثالهم وفي بيان
 طوائف السوفسطائية وتحقق أساميهم ومنشأ أمثالهم دعوى ناقدا لمحصل حيث قال لا يمكن أن يكون في العالم عقلا يتخلون هذا
 المذهب بل كل غلط سوفسطائي في موضع غلطه (قوله لتأخضا) أي لتأني انبات دعوى بالاتي رد دعواهم حتى يردان النزاع مع الخصم
 انما توجه بعد اقامة الدليل على دعواه فينبغي تقديم دليل على هذه الكلام على انه لا بأس بالمعارضة قبل سماع دليل انهم (قوله انا
 تجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالبيان وبعضها بالبيان) دفع شبهة الادرا في ظاهر امراد مع شبهة العندية والعندية ايمان
 الجزم حقيقة من الحقائق وقد ثبت من غير ان يتعلق باعتقاد ايمان الجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء في نفس الامر مع قطع
 النظر عن اعتقاد بالبيان أو البيان يوجب ثبوته لان الجزم المستند الى البيان والبيان لا يكون باطلا لكون في حخته في البيان خفا لا
 أن يراد بالبيان البرهان فالأولى بالبيان والبرهان في ان الجزم سدا العقل ايضا بل عليه فلا وجه لتركه لانه غير داخل في
 البيان لانه يظهر في نفس (قوله والاراما) قاعدة الدليل الاراضي مع انه لا مناطرة معوم كما سيجي حفظ الطالب للتحقق عن
 قد سدهم فانه اذا ذكر ان لتأنياميلهم وان عدم قبول الارام منهم محض مكرارة رخصت فيه اعتد ابطال انهم وامن منهم فقد ذكر
 الدليل الاراضي لا ينافي ما سيجي ان الحق انه لا مناطرة معوم ولا حاجة الى ان يقال في دفع التناقض ان قوله والحق انه لا مناطرة
 معوم اشارة الى انه لا قاعدة تذكر الدليل الاراضي وان ذكره في الكتب الكلازمة عار عن الفائدة وما ينبغي ان يعلم ان الدليل
 الثاني ايضا كما يقيد الارام فيسده التحقيق تركه من مقدمات بنية فاقبلته بالاولى ان الاول يجزأ التحقيق وجهه ان تحقق ان قوله
 الزام ليس يجعله خارجا عن البرهان كما هو المتبادر (قوله ان لم يتحقق في الاشياء فقد ثبتت) أي ان لم يتحقق في جميع الاشياء يعني ان لا
 يتحقق شي من الاشياء فقد ثبتت أي جنس الاشياء اذ قد عرفت ان المراد الجنس وذاعلى القائلين به لا ثبوت لشي من الحقائق فلا يتجه

ان ضميريات الى الاشياء ولا يلزم من عدم تحقق في الاشياء ثبوتها اذا انتفاء تحقق في المتعدد لا يستلزم ثبوتها ومن الدين انه لا يلزم من عدم تحقق الشيء ثبوت الشيء بناء على ان انتفاء الشيء يستلزم كذلك يلزم تحقق الشيء بناء على ان في تحقق الشيء حقيقة من الحقائق لكونه نوعا من الحكم وان كان تحقق الشيء يستلزم المذهب وهو ثبوت حسن حقائق الاشياء يستلزم بطلان نفيه بناء على استلزامه اجتماع النقيضين لان في جميع الاشياء يستلزم ان لا يتحقق شيء وان لا يتحقق الشيء وهو شيء واذا بطل تحقق الشيء قد ثبت حقيقة الشيء (قوله ولا يفي انه انما يتم في العنادية) هذا بخلاف ما ذكره في مرجح المقاصد انه يتم الالتزام على العنادية والعندية والحق معه لان العندية تتركب ثبوت الاشياء مع قطع النظر عن الاعتقاد فيقال له ان لم يتحقق لا ثبوت الاشياء في حد ذاتها فثبتت في حد ذاتها والاعتقاد الذي وهو حقيقة فمن الحقائق هذا وقد عرفت ان المقصود بالالزام ليس الزام السوفسطائي بل حفظ الطالب عن فساد فهمه فثبت بهذا المعنى على الفرق الثلاث منهم (قوله قالوا الضروريات منها حسيات) المشهور ان هذا دليل الالزام وبه لا اكتفاء باستدلالهم لانهم امثل السوفسطائية فاذا بطل مذهبهم فغيرهم بالطريق الاولى او نقول هذا دليل الالزام بغيره فلا ضجة ودليل في الثبوت للفرقة بين الاثنون بعضهم ان لا دليل عليه ليس ثابت لان الاصل لعدم دليل ان ٢١

الثبوت في نفسه فلا يلزم التعرض لمن يدعي ثبوت الشيء في نفسه قال نافذ المحصل الحق ان تسطير الكتب الكلامية باحتمال هذه الشبهات تضليل لطالب الحق وقال غيره اطلاعهم على هذه الشبهة وجوه فسادها بقدم التثبت في خيار وموت كليا بركوا المسمى منها اذا لوح للمسمى بادي الرأي ونحن نقول ذكر هذه الكلمات المرفوعة منزلة الاشكال للطالب عن نوم التفلة ونبيهه على انه ينبغي ان لا يعتمد على ما يبدو للعقل ما لم يتأمل حق التأمل لانه وقع للعقل ما وقع (قوله والحسن قد بطل) القاطع بحركة ان يسمى بالشيء فلا يعرف وجه الصواب بطله كعلم القاطع بالاطاء

ولا يخفى انه انما يتم على العنادية قول الضروريات منها حسيات والحسن قد بطل كثيرا كالحول يرى لو احداث اثنين والصفر اوى يمد الحلو ومهما يثبت وقد يقيم فيها اختلافات وتعرض شبهه بمتقرر في حاله ان انظار دقيقة والنظريات فرع الضروريات فسادا فسادا اول هذا اكره فيها اخذ لاف المقالة

ولا يلزم من عدم تحقق الشيء الثبوت فالصواب في الالزام ان يقتصر على الشك الاثر ويقال انكم حرمتم من الحقائق مطلقا وهذا الذي من جهة تلك الحقائق ثبت بعض ما فهمت وقد يتوهم ان انكارهم مقصور على حقائق الموجودات وبوجه الالزام بان الشيء حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعالم من الاعراض الموجودة في الخارج ويرد عليه انه لا وجود للعقل في الخارج عند كثير من المتكلمين ولو ثبت في انظار دقيقة فكيف يبنى الالتزام لشكر اجلي السببيات على مثل هذا الامر الخفي لا يقال ترديد هذا الالتزام في التحقق وهو بمعنى الوجود لا ناقول ليس ههنا بغيره اعدم وجود الشيء لا يستلزم وجود الاشياء لو كان كون الشيء الثابت في نفسه معفوفا في الخارج (قوله انما يتم على العنادية) عدم تمامه على الالزام بغيره ظاهر واماعى العندية نفسه تأمل وقال في شرح المقاصد في كلام العندية والعنادية تناقض حيث اعترفوا بحقيقة اثبات اوثني سيما اذا عكسوا فيما ادعوا بشبهة (قوله قالوا الضروريات) هذا دليل الالزام بغيره وما حمله انه لا وثوق بالعلم ولا بالبيان فتبين الوقوف والشك وغرضهم من هذا التمسك حصول الشك والشبهة لا اثبات امر او نفيه (قوله قد بطل كثيرا) اطلاق القاطع منهم بناء على زعم الناس وان قامت قد تدخلت على المضارع لاقلة فينا في الكثرة قلت قد يستعار فيستعمل في التحقيق ايضا على

في المساب وغيره او هو في المطلق وما هو في المسبب البتة كذا في انما هو من الدين ان اطلاق القاطع من الالزام بغيره بناء على زعم الناس وكذا تقبل القاطع بالنسبة الى غير القاطع فانه لا يلزم معطية نسبته لواقع يكون الكل مشكوكا كيف يحكم بان القاطع مشكور وان العنادية لا يمكن ان يحكم بكون القاطع مشكور لان اكثر الاحكام غلط على رايه لا ثبوت لشيء وكذا روية الاحول الواحد اثنين وجدان الصفر اوى الحلو مغلط لا يصح على زعم العندية ايضا لانهم ما ثبتوا تابع الالزام واعتقاد كذا اطلاق الحسي والبديهي والضروري والنظري فانها تصديقان مخصوصة فن قال اطلاق القاطع على زعم الناس فقد كان في غاية ضيق العطن ومن لم ير الا واحد من كثير كان في غاية العطن ولم تعرض من مبادئ النظريات لمساوي الحسنيات والبديهيات لانها اظهر مما فازت مع الامان منها وبسبب ارتفاع الامان من غيرهما الطريق الاولى والمراد بالاحول الغير القطري فان القطري لا يرى الى الواحد اثنين كايين في محله وقوله اثنين مصدر اى يرى و روية اثنين وكذا مرأى يجد الحلو وجدان مر وديمه اصلية من لان روية الواحد ان اذا كانا في معصوبين يكونان بمعنى اليقين (قوله وقد يقع فيها اختلافات) واحدة الحالتين غلط فلا امان فيه وعرش شبهه فيفتقر في حله الى انظار دقيقة فيكون في معرض القاطع لاحتمال ان لا يرتفع الشبهة او يغلط في دفعها وهذا اولى مما حال الشرح عليهم من ان الاختلاف فيها يناق البدهة كما يشعره قوله والاختلاف في البدهي لعدم الالف وانتفاء في التصور لا يناق البدهة ويحتمل ان يفسر الاختلاف باختلاف البديهيات وضوحا

في هذه المسئلة الخ لا بد من معرفة ما هي على عند احتشاق ضد آخر ونظري فلا بد من فهمه على بدها حتى لو ان يكون مدعى البدها
 في محطتها (قوله قلنا غلط الحس في البعض) لما كان دليل السوفسطائية الزائما يكون البحث معهم ناعما لانه يمنع الزام والذي
 لا طريق معهم اليه الزامهم وانبات المطلوب عليهم واما الامتناع عن ان يلزموا فانه لا طريق وسمع (قوله لا سباب جزئية لا ينافي الجزم
 والبعض) وليس سباب عام الغلط شهادة الجزم بانتفاء سباب الغلط مطلقا في مثل ادراك حلاوة العسل (قوله وكثرة الاختلاف لتساد
 الانظار لا تنافي حقيقة بعض النظريات) فيه انه يكفي انفي العلم منافية كثرة الاختلاف للجزم بالحقيقة ويدفعه ان المنافع من الجزم يقتضي
 الدليل وهو حقيقة النظر منافية كثرة الاختلاف لها فافهم واستعن عن ان يجعل حقيقة بعض النظريات بمعنى حقيقة بعض النظريات
 في نظر العقل أو يتقدم رتبة عقده حقيقة بعض النظريات فانه شأن القاصرين (قوله والحقيقة انه لا طريق الى المتناظرة معهم) فلا ينفع
 التفتيش ولا الزام لانه لا معتقدهم حتى بد كرفي الارام بل كل حكم عند الادراك بد منهم خيال ووهم لا حقيقة له حتى بطلان اجتماع
 التفتيشين وان تفاهما في قال ما ذكره الشارح في الزامهم ليس بشئ لانهم لا يعترفون بالانحسالات والواهم بل الصواب معهم ان
 يقال انكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقا وهذا النفي من جهة الحقائق ثبت بعض ما نفيتم فهو ليس بالانحسالات ووهما كيف جزمتم
 أيضا ليس بالانحسالات ووهما عندهم وقوله لا نهم لا يعترفون أي الادراكية فالمراد بالمعلوم العلوم التصديقية والاقام يعترفون بالشك
 المستلزم له والظرفين ولك أن تقول لا يعترفون بالشك أيضا بل يقولون اناسا كون في ان شاكون وهم حواشك أن ترجع الضمير الى
 السوفسطائية مطلقا المراد بالمعلوم اليقيني وقوله انه يكفي للانبات الظن الصادق وحمل المعلوم على المعلوم الصادق قلنا كان أو غيره
 بعيد (قوله بل الطريق تقديمه بالادراك) ٢٢ لا يلزم من هذا تجويز تعديهم شرعا حتى يدانه غير تجوز واطلاق الحكمة وهو العلم

بالاشياء على ما هو عليه كاطلاق
 العلم على مذهب السوفسطائية
 زعمهم ويمكن أن يكون نسبتهم
 الى السوفسطائية لانه لا حكمة
 عندهم الا عوذه اذ كل ما يسمى
 حكمة عندهم خيالات وأوهام أو
 شكوك أو أوهام وغير ثابتة تابعة
 للاعتقادات فلا علم حقيقيا ثابتا
 على من الدهور (قوله فيلا سوا
 أي بحسب الحكمة) (الوجه أن

قلنا غلط الحس في البعض لا سباب جزئية لا ينافي الجزم بالبعض بانتفاء أسباب الغلط والاختلاف
 في البدهي لعدم الألف واللفظ في التصور لا ينافي البدها وكثرة الاختلافات لتساد الانظار
 لا تنافي حقيقة بعض النظريات والحق انه لا طريق الى المتناظرة معهم خصوصا الادراكية
 لانهم لا يعترفون بمعلوم اثبت به ويجعل بل الطريق تعديهم بالنسبة ليعترفوا أو يجد ترقوا
 وسوفطاسم الحكمة الموهمة والعلم المزخرف لان سوفطاسم العلم والحكمة واسطامعناه
 المزخرف والغلط ومنه اشتقت السفسطة كما اشتقت الفلسفة من فيلا سوا أي بحسب الحكمة
 (وأساب العلم) وهو صفة تعجلى الماذكور ان قامت هي بأي يتعجز بظن وما يدرك
 ان القلة بحسب الاضافة لا تنافي الكثرة في نفسه (قوله بالانتفاء أسباب الغلط) * فان قلت لعل
 ههنا تسمية اعمال غلط عام فمن أين يجزم بانتفاء مطلق أسباب الغلط * قلت بهممة العقل جازمة

بحسب الحكمة كتسمية علم الحكمة فكون معنى الحكيم وبناء الكتابة على ما استهتران المره
 لا يزال عدوا لمجاهله (قوله وأسباب العلم) لما ثبت العلم بالحقائق وداعى السوفسطائية وكان منشأ انكارهم الطعن في الحس وبدها
 العقل أو النظر المتفرع عليهما عقمه اثبات الحس والعقل فقال وأسباب العلم ثلاثة إشارة الى اثبات السببين المطعونين من زيادة سباب
 ثالث مباينة في تصحيح تحقيق الحقائق الاشياء وانما بالاسم الظاهر دون الضمير كما هو الظاهر لثلاثتهم عوده الى العلم المتعلق
 ببسب حقائق الاشياء مع ان المراد بيان أسباب العلم من غير ملاحظة اضافته الى شيء وعرف العلم على وجه اندرج فيه ادراك الحواس
 لانه مع كونه أرح أنسب يجعل لحواس من أسباب العلم (قوله وهو صفة تعجلى الماذكور ان قامت هي) لم يكتف بقوله تعجلى بها
 الماذكور ان النور صفة تعجلى بها المذكور وكذا كل صفة تعجلى بها موصوفة لكن لان قامت هي به ولا ادراك الحيوانات
 العلم داخله فيه وليس يعلم فأخبره بقوله ان قامت به لا اختصاص من بالعقل وفيه انه لو قسم من بقوى العقول لخرج على الواجب فيافو
 قوله للخلق ولو قسم بقوى العلم لزم الادراك ويمكن دفعه بأن العلم المأخوذ في تنسب من أعم حتى يشكك النفس قتائل والمتبادر من
 العلم السبب الماضى فيخرج الحيوان والوجود معاهو شرط في التحلي لا يقال المتبادر هو السبب الحقيقي لانه صرفه عن الحقيقي قوله صفه
 واكتفى في بيان التحلي بالاتصاف ولم يحمله على الانكشاف العام لانه لا يخرج عنه التصديقات الغير اليقينية جميعا عنه آخر على انه لا يصح
 الاكتفاء في تنسبه الظن والجهل والتقليد علما يخالف العرف والتعسف والشرع وقال شارحه يطلق العلم على التقليد المجازا وقال في
 شرح هذا التعريف التحلي هو الانكشاف التام فيخرج عن الحسد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد للصواب أيضا لانه في الحقيقة
 عقده على القلب فليس فيه انكشاف تام وان شئت لم يحل به العقدة هذا فترجيه على التعريف الثاني لشعوره للتصديقات الغير اليقينية

بخلاف الثاني ترجيح ما يوجب الرجوعية وحمل المدكور على الجارى على اللسان دون لاذ كوز بالقلب لانه المتبادر من المذكور لكن
الحال المذكور بهذا المعنى على المعنى تسمية الثاني باسم الالزوم على ان المراد بذكر كوز بالامكان لا بالفعل ليشمل العلم عالم
يذكر اصلا وفي وجوده ما يذكرا اصلا لوجه اعم نأمل (قوله بخلاف قولهم صفة توجب غير الاحتمال النقض) اشارة الى ترجيح
التعريف السابق وتنبيهه على وجه اختياره وقد عرفت هذا بما يتعلق ببعض ما ذكره لترجيحه وفي قوله وللصورات بناء على ما عرّفوا
من انها لا تقاض لها اشارة الى ما خرج اثره الاول عليه وهو ظهوره في شمول الاول ٢٣ للصورات وصفه لعله لضعف المعنى لان

ويكن ان يعبر عنه هو جودا كذا ومعه ما يقتضيه ادراك الحواس وادراك العقل من التصورات
والصدقيات العقلية والبرهانية بخلاف قولهم صفة توجب تميزا لا يحتمل النقض فلهو ان
كل شاملا لادراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعاني وللصورات بناء على انها لا تقاض لها
على ما عرّفوا لكنه لا يشمل غير اليقينية من الصدقات هذا ولو كن ينبغي ان يحمل المعنى على
الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن لان العلم عندهم مقابل للظن (الحق) أى المخلوق من الملائكة
والانس والجن بخلاف علم الخلق تعالى

بمعنى مثل ادراك حلاوة السبل والكلام على التحقيق لا ازالام (قوله ويكن ان يعبر عنه) اشارة
الى ان المدكور من المذكور بالكم وهو ما يكون بالالسان وانما لا يجعله من المفهوم وهو ما يكون
بالقلب وان مع ذكره في تعريف العلم لعمومه مثل الظن والجرى لجلال لفظ على الشائع المتبادر
(قوله فيحمل ادراك الحواس) لكن عده علما يخالف العرف واللغة فان الهام لا يستعمل
اول العلم فلهما (قوله لا يحتمل النقض) أى نقض التميز كاهو الظاهر والاحتمال المتعلقة
وانما وصف التميز بمجاز ان التميز في التصور الصورة ومتعنه الماهية المتصورة وفي
الصدقيات والاثبات والنفي ومعرفة الطرفين والعلم بهذا المعنى ينقسم بان خلاص الحكم
بان لم يوجب اياه فتصوره لا يقتضيه (قوله بناء على عدم التقييد بالمعاني) فان المعاني
ما ليست من الاعداد المحسوسة بالحواس الظاهر فخرج الاحتمالات لكن رد عليهم انهم
صرحوا بان الجزئيات العينية تدرك علما كادراك تدبير رؤيته واحساسا كادراكه عند
الرؤية ومقتضى التعريف ان لا تعلم تلك الجزئيات ونهاية ما يشكف ان يقال لمثل رد هذا
أنه دعوى وجه جزئى فمعنى وعلى وجه كل معنى ولا يدرك قبل الرؤية الاعلى وجه كل هذا الامر
في ادراكه بعد النية عن الحواس مشكل (قوله بناء على انها لا تقاض لها) أى التميز الذي هو
الصورة فلا رد عليه ان التصور غير التميز والمعتبر في العلم عدم احتمال قبيض التميز فلا يصح
البناء المذكور ومن هم ناقيل المراد بالنقض نقض الصفة وقد يجاب عنه بان عدم نقض
التفسير يرفع عدم قبض التصور فيصح البناء المذكور لكن لا ينبغي ان دعوى القرينة بما
لا يثبت ان كل تصور لا يحتمل غير صورته الخاصة فالعلم ان التصور نقضه لا يثبت لا يحتمل
نقضه فلا معنى للبناء على عدم النقض هفت هذا انما هو في التصور بالكنه لا في التصور
بالوجه فانه لو فرض ان الاضاحك بالفعل نقض الضاحك بالفعل فلا شك ان الانسان التصور
بأحدهما يحتمل ان يتصور بالاشعرى ان ينشأ على شئ في الواقع لا ينشأ وجوده منى آخر
له في التدبير (قوله على ما عرّفوا) فيه تضعيف قولهم لانه يبطل كثير من قواعد المنطق مثل

يقضى ان لا يكون النفي والاثبات علما بل ما هو كما في التصور وانه يحتاج اسناد قوله لا يحتمل أى التميز الى التصور والمقصود ان احتمال
متعلق التميز قبض التميز وانه يمتنع عليه العلوم العادية كالعلم بوجوده مع احتمال عدمه الا لشيء في مكانه ويحتاج دفعه الى دقة
(قوله بخلاف الخلق) جعل قوله لا يخلق قبل العلم ولاك ان يجعله قبل اسباب العلم أى اسباب العلم الثابتة للخلق وقوله من الملائكة بتقديم
الملائكة لانها هي الانس افضل وان الالهة بان اسباب العلم الدشر وقوله فانه لانه لا يسبب من الاسباب قبل رد السبب غير ذاته
لثلاثى قوله لانه فقلت هذا لتحتاج الى الاله لوضع اطلاق السبب على ذاته تعالى كما وقع في عبارة فاعاد ان السبب لما ذكر في العلوم كاهو
الله تعالى وفيه نظر ولاك ان يجعل العلم في قوله لانه فلهذا تفسر قوله لانه لا يسبب من الاسباب ولا ينبغي

اجتماعية الى ذكر قوله المتفق وجمع ان اسباب المصم ثلاثة اذ لا سبب لعله تعالى لا لذاته ولم ير اطلاق السبب على ذاته تعالى حتى ينتقض حصر السبب في الثلاثة نعم في كون الله تعالى لذاته من غير مدخلية غير ذاته تأمل لان السمع والبصر فيه لا يكشفان المسموع والمبصر الآن يقال انهم ليسا بسبب للعلم المسموع والمبصر بل سبب تعلق علمهما تأمل فانه دقيق جدا في انه يتوقف العلم على حياته ووجوده والقول بان معنى كونه لذاته كلف فيه من غير مدخلية ما لا يستدل الى ذاته لا يفي كونه لا بسبب من الاسباب لان جمع الاسباب مستلزم لذاته وفي قوله فانه لذاته ودعي من قال لعله ذاته وان ثبوت الحواس اتفقت حتى الاتفاق الثلاث للآل والجن كما يقتضيه سوق البيان غير ظاهر لا بدلتجوها من دليل سمعي ولانك تستدل بشيئها للآل بجاني فصاح المصايح النبوية انه قال صلى الله تعالى عليه وسلم من آكل من هذه الشجرة لا يقرب من صعيد فان الملائكة تنادي بما تآذي منه الانسان (قوله الحواس السامية) بخلاف المؤلفة فانها لا تؤثر عليها فلا نصير موجبة للعلم بمعنى اليقين والكلام فيه ولا قيدانظر بالصادق ولا يكتفي التقييد اذ لا بد من العلم بالصدق اذ هو لا وجه لاطلاق العقل عن عقل السلامة هذا وفيه بحث لان الحواس المؤلفة والغير المكتنبة يفيدان التصور فلا يصح حصر اسباب العلم مطلقا في الثلاثة الآن يقال ان زيادة اسباب ما يستعملها وهذا يصح جعل العلم للذات كونه شاملا لغير اليقيني على ما زعم الشارح والافان يصغر الاسباب فيما ذكر لان الحس ٢٤ للوقوف والغير الغير الصادق يكونان سببين لغير اليقيني لكن لا وجه لجعل العلم شاملا

لغير اليقيني واتوا بما يفيد غيره بتقيد الاسباب بما يقتضيه الآن يقال انما يحصله شاملا لا زعم انه كذلك لانه انما السبب المقام لا يقال الا في وجهان العلم والهي وبما يوجب العلم فانها اذا صدرت عن الشارع بقيد ان الوجوب والحكمة لا تأخر ان المقيد للعلم بالوجوب والحكمة ما يلزم ميسما من الغير المقيد فان الاخر يستلزم الحكم بانه واجب والهي يستلزم الحكم بانه محتج بقى ان كل لفظ بقيد تصور معناه مفردا كن اومر كما فهو من اسباب العلم واتماجم الحواس وافرد الغير الصادق ليوافق قوله فيما سدد الحواس خمس والغير الصادق نوعان (قوله وجه الضبط

قوله لذاته لا سبب من الاسباب (ثلاثة الحواس السامية والغير الصادق والعقل) يحكم الاستقراء ووجه الضبط ان السبب ان كان من خارج فان غير الصادق والا فان كان آية غير المدرك فالحواس والا فالعقل فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى لا بما يقتضيه واجبا ومن غير انما للحواس للحاسة والغير الصادق والعقل والسبب الظاهري كالنار لا الحراق هو العقل لا غير واتماجم الحواس والاشعار آيات طرق في الادراك والسبب الغضبي في الجملة بان يعلق الله فيها العلم معه بطريق قولهم شيئا المتساويين متساويان وعكس التقيض اخذت تقيض الموضوع محمولا وبالعكس والتحقيق ان ان فسر التقيضان بالتقاضي لذاته سماليا يصح كون التصور تقيضا لالتماجم بين الصورات بدون اعتبار النسبة وان فسر المتقاضي لذاته كما كونه تقيض ومن ههنا قيل تقيض كل شي رتعة اى سواء كان رتعة في نفسه او رتعة من غيره والاشهر هو الاول وقول المنطقيين محمول على الجواز وايضا يلزم منه ان يكون جميع التصورات علميا مع العلم بالغاثة شرط في العلم وبعض الصورات غير مطابق كما اذا راينا غير ان بعد فصل منه صورة انسان واجب عن هذا بان تلك الصورة ضرورة الانسان وتصوره مطابقة له والخطا في الحكم بان هذه الصورة لذلك المرق هذا هو المشهور بين الجهور ويرد عليه انه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه والتصور في المثال المذكور هو الاشيع والصورة الذهنية آية لا ملاحظته تستدبر فانه دقيق (قوله فانه لذاته) اى ذاته تعالى كلف في حصول علمه وتعلقه بالعلوم بلاحاجة الشيء بمعنى الى

ان السبب ان كان من الخارج اى من جنس الخارج من العالم فان غير المدرك فالحواس العلم والا فالعقل المقدر بقوة النفس بها تستدبر العلوم والادراكات وفيه ان العالم ان كل الميكيل المحسوس وهو المراد بالنفس عند المتكلمين فالقوى المودعة في اجزائهم من الحواس والعقل ليست بنفسه ولا جزءا فهو خارج عنه ومع ذلك ما هو وصف لاجزاء الشيء لاسمي آية وان كان الميكيل هو المجرد المتعلق بهذا الميكيل وهو النفس عند الحكم فالمراد بقوة بها تستدبر النفس العلوم والادراكات ما ينافر النفس بالاعتبار ويحد معه بالذات لان قوة الشيء لا يجب ان يكون مغايرة بالذات بل يكفي في تحققها الشيء المتعار بالاعتبار حيث عند الطبيب اعالج لنفسه قوة لنفسه فالحواس خارجة عنه وبالله قوله والا فالعقل يفيد ان العقل آية ليس غير المدرك فبني ان يترك وصف الآلة في غير المدرك على ان ما سبق من ان تعريف العلم شامل لادراك الحواس يوجب ان يكون الحواس مفردة الان يجعل السابق مجزوا فاعمل ولعله استعمل الخارج بمعنى ان لا يكون صفة فيه كما وقع في علم الاصول ان قرينه الجواز اما خارجة عن المتكلمين بمعنى ان لا تكون صفة فيه (قوله فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى) الاولى ان يقول الواجب للعلوم كلها هو الله تعالى لان اطلاق السبب المؤثر عليه تعالى يحتاج الى توقف وقوله من غير تأثير الحاسة الاولى فيه من غير مدخلية لغيره تعالى اذ لا سبب سوى الله تعالى ولا توقف لتأثيره تعالى في شيء على شيء وقوله والسبب الظاهري كالنار لا الحراق هو العقل لا غير فان الظاهر ان العقل بالشيء لاذ كونه للنفس كالمرارة النار والسبب الظاهري كالنار هو النفس وعما يغني عنه الحب ما قبل فان قيل الخبر الصادق

انما هو مطلق العلم الذي يشرى كون الخبر مئة داله فكيف يكون طريقه قلنا صدق الخبر بسبب طريق العلم بضمه هذه الذا الموقر
هو الخبر بمعنى الدال والمعلوم والمخبري وعصم قوله قلنا هذا على عامة المشايخ في الاقتصاد على المقاصد المختار وشفاها بعد ان عحصل
السؤال تريد بن ثلثة امور والسبب الحقيقي والسبب الظاهري والمطلق واختبر في الجواب رايه بالان ارادة السبب الظاهري
المقصود اليوم الذي امرنا بالاقتصار عليه لسان الشرع حيث قال من علمنا لشرع عليه النجوة والصلوة الويفة ومن حسن اسلام المرء
تركه ملائسته وقوله ليشعل الظاهر فيه وان يشعل وكأنه متعلق بجهوم الكلا فان السابق في قوة الترديد في المراد فكذلك فيسبل ان
أريد كذا ان أريد كذا وان أريد السبب المهي في الجملة ليشعل وقوله سواء كانت من ذوي العقول أو غيرهم وقع لكون الخواص
رابعة في العقل كالموجدان والحدس والتجربة وتقل العقل ويمكن ان يقال اقتصر وعلى الثلاثة لان ثبوت الشرع بالمسئل الذي هو
مجمع الكل ومعظم المعلوم الدينية مستفادة بالخبر الصادق المتوقف معرفة على السمع والبصر الذي يرى الرسول عليه الصلاة والسلام
وان يقال لما كان انكار العلم بمقتضى الاشياء بنى سببها الحس والعقل فان علمه فيها هو آمن عن الخطا من البدعيات لا يؤمن عليه
أرادوا ان يبالغوا في سببها بمصير السببية في مالم لا يرضوا بجعل الخبر الصادق الذي هو مبنى الشرائع والفقهاء بالنسبة اليهما كالم
ضم اليها وحصر السبب فيها بالغة في سببها تنزيل ما عداها لتقصاها في بالنسبة اليها ٢٥ منزلة العلم وما قال معظم المعلومات

الدينية لان بعضها مما يتوقف
على ثبوته معرفة صدق خبر الرسول
ولك ان تقول الجميع مستفادة
من الشرع ويتأيد به وان يتوقف
عليه قلنا خبر الصادق مما لا يدعونه في
كامل الوقوف عليها والحق ان بطوى
الكل بدهو والوجه المصون
عن التكلف والتزلزل وهو ان
الاسباب التي يخلق الله تعالى العلم
عقيب اسمائها عادة ثلثة
لا تعدو وهاهنا الاستقراء الخواص
فانما بعد استعمال البصر مثلا على
وجه خاص يحصل العلم بالجملة
وبعد استعمال الخبر الصادق
يحصل العلم بمضمونه وبعد استعمال

حوى العادة ليشعل المذكور كالة قر والألة كالحس والطريق كالتجربة لا يتصرف في الثلاثة بل هي
أسباب آخر متسر لو حداد والحس والتجربة وفطر العقل بمعنى ترتيب المبادئ والمعدات قلنا
هذا على عامة المشايخ في الاقتصاد على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة فانهم لما
وجدوا بعض الادراكات حاصلة فحقيق استعمال الخواص الظاهرة التي لا شك فيها سواء
كانت من ذوي العقول أو غيرهم جعلوا الخواص أحد الاسباب ولما كان معظم المعلومات
الدينية مستفادة من الخبر الصادق جعلوه سببا آخر ولما لم يثبت عندهم الخواص الباطنة المسماة
بالحس المشترك والوهم وغيره ذلك ولم يتفق لهم غرض بده لتصيل الحدسيات والتجربيات
والبدعيات والتفريبات وكن مع الحس الكلى العقل حملوه سببا ثالثا يسمى العلم المجردة للثبات
أو انضمام حدس أو تجربة أو ترتيب قدمت فجعلوا السبب في العلم بأن النجوة واعطوا شأن
الكل أعظم من الجزء وان نوالهم مستفادة من الشمس وان النجوم يماسه ولول العالم حادث
هو العقل وان كان في البعض بالمتعانة من الحس (والخواص) جمع حاسة بمعنى القوة الحسية
(خمس) بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها وأما الخواص الباطنة التي تنبأها الفلاسفة
العلم وتعلقه (قوله قلنا هذا على عامة المشايخ) حاصلة اختيار الشق الاخير وان وجه المحصر (قوله)
عن تدقيقات الفلاسفة) أي فيما لا يقتصر اليه قالوا بهم تضييع أوقاتهم فيما لا ينفعهم (قوله)
لما وجدوا بعض الادراكات) يعني ان الحس يظهر ومجموعه يتضح أن بعد أحد أسباب العلم

٤ عقائد العلم يحصل العلم الا أنه استعمال لا بخصوصية مقامات متشابهة في بعض الاحكام استعمالها باحضار طريقه
والنوجه الى نسبة تها في بعضها بلا حلة النسبة بين طريقه وملاحظة معاونات منسوبة لها وترتيبها على وجه مخصوص وفي بعضها
بملاحظة وملاحظة أحكام مترتبة فمعة الله تعالى يخلق العلم عقيب هذه الاستعمالات ولو كان حصر الاسباب بمقتضى استعمالها
لا تنقص سببية استعمال الخواص الحس أيضا وأما التجربة فليس الانكار الحس (قوله فالخواص جمع حاسة بمعنى القوة الحسية)
المراد الخواص الخواص مطلقا الخواص السلبية كما يتبادر الى الوهم وأنكر الصحاح وجوده لأن يشق منه الحساس حتى اضطر الى
القول بأنه كالدراك مأخوذ من الافعال على خلاف القياس فكذلك الحاسة بلا اشتباه وهل جاء الحاسة من الاحساس كالحساس أم هي
من مصنوعات أرباب الاستصلاح لكن في انضمام حس الشيء وأحسنة ما عبرت عن الأنا لم ينطى الجوهرى في حمله
الحساس من الاحساس كما هو دأبه كأنه يغفل عما قبله الاطوار انما مشقة من الحس بمعنى العلم فامل (قوله خمس) بمعنى ان العقل حاكم
بالضرورة بوجوده) يريد بضم الحصر في الحس مع البات الفلاسفة حس آخرى وظاهر السوق ان قصد تنقيب الحس بالضرورة
لكن لا ينبغي الا نفع بل النافع تنقيب الموضوع فيصير عن الظاهر ولجعل على تنقيب الموضوع وقدره قال فقد تقرر ان الحدس
لا يفيده الحصر لكن الظاهر في المقام قصد الحصر لا يعني أن يكون تلك الحس بمعد فصلت ليست ضرورية بل وجودها لم يعلم
لأن الضرورة بالبرهان لأن يقول المراد الوجود الربطى أي وجوده لمن قام به (قوله وأما الخواص الباطنة التي تنبأها الفلاسفة

فلا يتم دلالتها **فإنها إمسية على أن النفس لا تدرك الجزئيات المادية بل ذاتها** وعلى أن الواحد لا يكون مسبباً لآخر **والكل باطل في الإسلام ومنه من حال ليس في الشرع ما يدل على بطلان تجرد النفس حتى أئمة بعض علماء الشرع ولا ما يدل على بطلان عدم أدراك الجزئيات** **والإمامي بعض الأحاديث أن الميت يسمع بكاء أحببه وهو خير الأعداء له لو كان عالماً به** **بسبب الشرع لما ورد في الأصوليون في كتبهم وقد ورد له توضيح والكشف وغير ذلك** **هذا وقيل أن أخباراً شرعية كثر في أن الروح تخرج من أعناق البدين** **فقال يمكن حالاً في البدن لم يتم ذلك** **والجزء لا يصلح في المادي وأجوع على أن الله تعالى يعلم المانيات بخصوصه** **فبطلان النفس لا تدرك الجزئيات المادية** **نعم إيراد الأصوليين متابعة للفلاسفة وليس كما ينبغي (قوله الشيخ)** **ابتداءً بالسمع مع أن الأسماء يحتاج إليها الحيوان أكثر مما يحتاج إلى البواقي** **كانت تقرر في محله لأن سببية السمع للعلم أكثر من البواقي لأنها بمثابة في السمعات وللذاتيات إذا سمعت لا تدرك إلا بالسمع وبعض مقدمات العقليات ما يدرك وجوده بالسمع ثم ذكر كيفية بواقي ما يخص بالأمس على ترتيب الأعضاء المودعة هي فيها ثم في الأسماء التي هي أنسب بالذاتية منها بغيرها لأن الحيوان أحوج إليها بعد الأسماء وبشرط كان في توقف عملها على التماس والصماخ خرق للأذن وبالسبب لفة كذا في الصماخ وإضافة التكيف إلى الصوت مائة أذا يقوم العرض بالعرض وهل الإدراك بوصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت إلى الصمغ أو يشك في الهواء المحاور والسمع لا يتوجه وتشكك في كيفية الهواء الخارج الذي وقع بينهما النفس فيه تأمل وانظروا هو الثاني وتنبهوا** **ذلك الأصوات بما بال الله تعالى في نطاق الإدراك في النفس عند وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت إلى الصمغ** **ينقضي ٢٦ أن يكون كل ما يلحق بالله تعالى إدراكه في النفس عند ذلك مدركاً كما لا يكون وجود**

صاحب الصوت وهكذا في بواقي الحواس والاولى أن يقال يدرك بها الأصوات وما يتعلق بها إذا كسبت الصوت من الحسن والقيح وغير ذلك إضماراً كما لا ينبغي أن تفسر كل من الحواس على ما ذكر في الكتب حيث لم يذكر فيه ما يدرك ما صدق على قوى مودعة في هذا العمل هي غير المعرف مثلاً في الزائد غير الذاتين من مقدم الدماغ كما أودعت الشامة أودعت الأسماء فذكر الشارح في تعريف كل منهما ما يدرك بها

فلاتم دلالتها على الأصول الإسلامية (السمع) وهو قوة مودعة في العصب المغروش في مقعر الصماخ يدرك بها الأصوات بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت إلى الصمغ بمعنى أن الله تعالى يخلق الإدراك في النفس عند ذلك (والسمع) وهو قوة مودعة في العصبين المتفرقين للذاتين تلتقيان في الدماغ ثم تنقسمان فتؤديان إلى العينين يدرك بها الأصوات والألوان والأشكال والمقادير والحركات والحسن والقيح وغير ذلك مما يحاط بالله تعالى إدراكه في النفس عند استكمال العبد تلك القوة (والسمع) وهي قوة مودعة في الزائد غير الذاتين من مقدم الدماغ الشمتين بمعنى الشدي يدرك بها الزايف بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الانساني فقله سواء كانت إشارة إلى عمومه (قوله فلاتم دلالتها) **فإن إمسية على أن النفس لا تدرك الجزئيات المادية بل ذاتها** **وعلى أن الواحد لا يكون مسبباً لآخر** **والكل باطل في الإسلام** **(قوله تلتان)** **فيه إشارة إلى أنه لا يتقاطعان على هيئة الصليب بل يتصل العصب الأيمن بالأيسر ثم ينقسم إلى العينين** **والأيسر إلى اليسرى (قوله والحركات)** **لا يقال الحركة من**

تنبهوا لما عن قوة أخرى أودعت في هذا العمل (قوله تلتان في الدماغ ثم تنقسمان) فيه إشارة إلى أنه لا يتقاطعان على هيئة الصليب بل يتصل العصب الأيمن بالأيسر ثم تنقسم إلى العينين اليمنى واليسرى اليسرى كذلك وفي وجه الإشارة أنه لو كان قائلاً بالتقاطع أقال يدل تلتانين ثم تنقسمان يتقاطعان فيؤديان إلى العينين قيل كيف يدرك المقادير بالبر وهو أمور موهومة الأبري أنهم جعلوا آلة الإبصار الوجودية كما هو شأن الله تعالى في أمره موجود على مسجي في بحث الرؤية ويمكن أن يقال أنه لا يتصل بالمقادير الجوهرية وهو عين الأجزاء المتألفة كالجسمي واعتراض أيضاً بأن الحركة غير موجودة فكيف يدرك بالحس وأجيب بأنهم من الموجودات الخارجية بالانتماء وزوم النسبة لها لا باني وجودها (قوله وهي قوة مودعة في الزائد غير الذاتين) لا يصعد على التماس القائم بأحدى الذاتين فالأولى في الزائدة النسبة وثم أوقعه فيه قصده التنبيه على أن التماس مخلوق في كل من الذاتين والحكمة كالطبيعة لا تدرك في وسط الشدي والخيوم أقوى الآنف والظاهر أن الإدراك يشك في الهواء المحاور والخيوم لا يوصل الهواء المتكيف بكيفية ذي الزائفة أي يمثل كيفية ظهوره وانكساره لا تتصل على محله واتساراً إلى الشعة يحصل المزاج في الجسم معناه أن المزاج الخاص شرط لحدوث الشعة في الجسم من غير مجاوره جسم مبدية بالمجودة الزائفة ألا تدرك أحدان كل مجاوره لذات الشعة تشك في أثرها وتحت مع أنه ليس فيه مزاج ذي الزائفة فاشباهه أن هذا لا يصح في مذهب الحكمين لأن فضاء الراحة عنده مشروط بالمزاج ولا مزاج الهواء الصافي غير أن عدم الانتباه كدفعه بغير وزن الهواء المتكسب ليس هو الصواب بل محتاطاً بالعناصر بحيث يحصل له مزاج ثم قول لم لا يجوز أن يكون حصول صورة الراحة والصوت من حصول الزائفة والصوت في مقابلة القوة المودعة في العضو من غير وصول الهواء المتكيف من غير تكيف الهواء بالمجاورة إلى العضو كما في الرؤية

(قوله وهي قوة منبثة في العصب المفروض على جرم اللسان) الجرم بالكسر الجسد كالجرم من كذا في القاموس (قوله وهي قوة منبثة في جميع البدن) لا يصدق على الامة عضو واحد بل على كل عضو من كل عضو ان لكل لامة قوة انبثا لامة الكفاية من لامة سائر الاعضاء واقوعته قصد التبيه على عموم الامة واستثنى من جميع البدن الكفاية والانبثا والكبد والطحال والعظم (قوله عند التماس والاتصاله) يريد عند تماس الحرارة والبرودة في الاركان فقدرتك حرارة الارض غير عامه على ان المدرك في صورة المدع عن النار ليس حرارة النار بل حرارة الهواء الخارج مع حرارة النار (قوله وضعت هي) أي عين أو أوت (قوله لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى) إشارة الى أن تقديم قوله لكل حاسة على متعلقه أعني قوله وبفقد لا اختصاص ولا يتحقق انك لا تفيد ما ذكره الشارح يفيد انه لا يدرك بدون الحاسة ما يدرك بها وكأنه لم يتوصل له لانه ليس محلي النزاع والجوهر عنه فيما بينهم لكن الظاهر ان عدم الوقوع ثابت ومنع إمكان ادراك ما يتعلق بالعصر السمع يمنع إمكان ادراكه بدون البصر والحق الجواز (قوله والحق الجواز) ولذا قال المحقق ولكل حاسة منها بوقت ولا يقل يمكن أن يوفق لامة حصر مكان الوقوف (قوله فان قيل ألست الذات في الظاهر ان يكون ايرادها الى ما ذكر من ان يدرك ما يدرك حاسة متأخر ولا حاجة الى ٢٧ ذكر ادراك الحلاوة في ذلك بل يكفي أن يقال

ألست الذات في حارة الطعموم ويحتمل أن يكون دليلا آخر على حقيقة الجواز أو دليلا على ويحتمل أن يكون رد على الخاف في الجواز أو رد ليدفع ويكن الابرار بأن الامة التي في جرم اللسان تدرك حلاوة الشيء وحرارته معا (قوله والخبر الصادق) أي المطابق الواقع الاول نفسه المصادق في اول مقام ذكر وقوله فان الخبر كلام ايمان حقيقة تفسير الصاق بما هو صفة للظهور دون الخبر وما ذكره في تعريف الخبر مصون عن توجه النقض بالخبر الواحدة الصدق أو الكذب وإشارة الى تعريف الصدق بمطابقة النسبة التي لها خارج للخارج

الارادة الى الاندشوم (والذوق) وهي قوة منبثة في العصب المفروض على جرم اللسان يدرك بها الطعموم في الطاعة الطرية المعابية التي في التمس بالطعموم ووصولها الى العصب (والس) وهي قوة منبثة في جميع البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والطوبة واليبوسة وتجو ذلك عند التماس والاتصال به (وبكل حاسة منها) أي الحواس الخمس (بوقت) أي يطعم (على ما وضعت هي) أي تلك الحاسة (له) يعني ان الله تعالى قد خلق كل من تلك الحواس لادراك اشياء مخصوصة كالسمع للارصوات والذوق للطعموم والشم والروائح لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى وأما انه هل يجوز أو يتعذر ذلك فهو خلاف والحق الجواز لان ذلك عيش خلق الله من غير تأثير للحواس فلا يتعذر أن يخلق الله عقيب من الباصرة ادراك الاصوات مثلا فان قيل ألست انك تثبت تدرك بها حلاوة الشيء وحرارته معا قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللس الموجود في الذم واللسان (والخبر الصادق) أي ما اناق للواقع فان الخبر كلام يكون نسبته خارج نطاقه ذلك الاعراض النسبية فكيف تدرك باللس لا نقول الحركة من الموجودات الخارجية بل لا يتحقق لزوم النسبة لها لان ادراكها باللس ومما قيل ان اللسان اذا شاهد الجسم في مكانين في آن ادرك العقل منه الكونين وهو الحركة واللس لا يدرك في مكان فلا يدرك الحركة فليس بشئ لانه ادراك الشيء بواسطة احساس الاخر ومثله لا بعد محسوسا والا لزم أن يكون المعنى محسوسا لتأدية الاحساس بشكل الاعي الى ادراكه عما (قوله لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى) إشارة الى أن تقديم قوله بكل حاسة على متعلقه أعني قوله وبوقت لا اختصاص (قوله فان الخبر كلام)

والى تفسير الكذب بعدم مطابقة تلك النسبة له فينتدفع له ويرى عن تعريف الخبر بما يحتمل الصدق والكذب بناء على انه لا يعرف الصدق الا بمطابقة الخبر بالواقع والكذب لا بعدد ما ومعنى مطابقة النسبة ولا مطابقة ان كل مركب مشتمل الى النسبة فهو مشتمل على ثبوت شيء أو ثبوت شيء أو ثبوت شيء أو ثبوت شيء أو ثبوت شيء على معلومة ثبوت شيء أو ثبوت شيء أو ثبوت شيء على طلب الثبوت على أحد هذه الوجوه والخبر على مطابقة في الموجه وعلى عدم مطابقة في السالبة فالمراد بان يكون النسبة الخارجية لا يتطابق فان زيد ثبوت القيام لا يطابق لما هو خارج النعقل وكذا المراد بان يكون النسبة الخارجية لا يتطابق فان زيد ثبوت القيام لا يطابق لما هو خارج النعقل وكذا المراد انه معقول له خارج لا يتطابق اذا خارج عدم الثبوت وهذا معنى قوام النسبة واقعة أو ليست واقعة والنسبة المعقولة ليست واقعة بل الواقع لا يطابقه تلك النسبة فخطا واقعة بمعنى وقوعها بطاقتها وهذا التحقيق لتعريف الخبر على هذا الوجه بحيث يتجيز الخبر عن كل مركب يشتمل على النسبة لكن لا يصح قول الشرح فيكون صادقا وقوله فيكون كاذبا بل كل من قسمي الخبر يحتمل الصدق والكذب وهذا التحقيق يندفع نقض الخبر بغير المركبات الناقصة سواء اريد بالكل المركب التام أو بعمولاته وقد دفع النقض على جعل الكلام على المركب التام كما هو خيال بعض الادرهام لان ثباتها لا يخلو ليس نسبتها خارج طباقة أو لا يطابقه بما يجب دلاله الكلامين لا دلاله الكلام الاعلى طلب النسبة ويندفع أيضا ان يضرب نسبتها خارجا على ولست على بل في ذات خارجات ثالثها الماضي وروجا

يطابق أحد همدون الآخر فيكون كاذبا صادقا معا وكذا ضرب لها خوارج ثلاثة على أن النسبة المقيدة زمان لا يكون خارجها إلا ما في هذا الزمان فتأمل (قوله وقديرة الآن يعني الاخبار عن الشيء ما هو به ولا على ما هو به أي الاعلام نسبة تامة) قال السيد السند قد سره في شرح المفتاح الاخبار أي الكشف ولهذا عدي بن فصدق التكلم اخباره وكشفه عن الشيء الذي هو المستدله على الوجه الذي هو في نفسه ملتبس به من ثبوت المستدله أو انتفاء عنه وكذبه وكشفه واخباره عن الشيء لا على ما هو به وحسب الشيء على النسبة أي الاخبار منها على الوجه الذي هي ملتبسة به من الثبوت أو الانتفاء بعين حسب اللفظ لان المعارف في الاستعمال أخبرت عن زيد مثلا لا أخبرت عن نسبة القيام اليه هذا كلامه وما زينه كلام الشارح في شرحه للمفتاح المشار اليه هنا قوله أي الاعلام نسبة تامة وما ذكره من وجه البعد ومنه ان النسبة تخبر عن حقيقة تصدق معنى الحكم أي ادراك ان النسبة واقعة أو ليست واقعة وقوله فمن ههنا رديه أن من تعدد معنى الصدق يتفاوت بيان الكتب فلا حاجة إلى جعل الخبر الصادق من قبيل الاضافة البانية ولا إلى جعل الخبر الصادق يعني الخبر الصادق مخبره فوقيه بين البانين تورفع الخلاف بين الفريقين (قوله على نوعين) أي الخبر الصادق الذي هو من أسباب العلم على أن اللام للعلم على نوعين (قوله سمي بذلك لانه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي) لانه لا يمكن أن يسمع الخبر دفعة من جملة كثير فخرج عدم وقوعه دفعة ودفعه بان وجه النسبة مبني على غالب ما يقع عملا بعينه نعم يجب انه لا موجب لوقوعه على التوالي فليكن بين كل خبري آخر خيراخ محدود دفعه ٢٨ بأن التسمية مبني على الغالب ولولا كذا في قوله على التعاقب لم يتجه شيء في القاموس

النسبة فيكون صادقا ولا تطاهاه فيكون كاذبا فالصدق والكذب على هذان وأصاف الخبر وقد يقال الآن يعني الاخبار عن الشيء ما هو به ولا على ما هو به أي الاعلام نسبة تامة تطابق الواقع وألا تطابقه فيكونان من صفات المخبر فمن ههنا يقع في بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفي بعضها الخبر الصادق بالضافة (على نوعين) أحدهما الخبر المتوالي (سمي بذلك لانه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي) (وهو الخبر الثالث على السنة قوم لا يتصور توطؤهم) أي لا يجوز العقل توافقهم (على الكذب) ومصادفه وقوع العلم من غير شبهة (وهو) بالضرورة (موجب للعلم) أي مركب تام فلا ينقض بشئ زيدا فاضل (قوله يعني الاخبار عن الشيء ما هو به) أي على وجه ذلك الشيء التامس بذلك الوجه والمراد بالشيء اما النسبة وهو الاوفق للشيء فحينئذ كذا ماعارة عن الاثبات والنفي ولما الموضوع وهو الاوفق لا يظن فان الخبر عنه هو الموضوع ويقال أخبرت عن زيد فاعارة عن ثبوت المحمول أو انتفائه والشارح اختار الأول في شرح المفتاح واليه يشير قوله ههنا أي الاعلام بنسبة قوله لا يتصور توطؤهم فيه اشارة إلى أن منشاء عدم التجوز كثرهم فلا ينقض بخبر قوم لا يجوز العقل كذبهم بقرينة خارجية (قول ومصادفه) أي

التواتر المتتابع أو مع فترات (قوله وهو الخبر الثالث على السنة) كأنه احتراز للثبوت عن الخبر الجاري على السنة قوم كذلك مع رجوع بعضهم فانه ليس بثابت على السنة والقوم لغة مخصوص بالرجال وقد كذا بضمير المذكر ولعله على سبيل التعليل ولم يستمرط الذكورة (قوله لا يتصور توطؤهم على الكذب) فداقده مصداق كونه تواترا وهو كونهم قوما لا يتصور توطؤهم على الكذب وفيه اشارة إلى انه ليس

المدر على عدد أو لوصفهم به وهذا المصداق أحسن مما مر جوابه بما ذكره الشارح لانه لا يتجه عليه ما يتجه على ما ذكره ما من وهم الدور لان العلم فرع التواتر فثبت التواتر به دور وان كان دفعه ظاهرا لان الاستدلال بالآخر في المؤثر لا يوجب الدور وقد أشار الشارح إلى أن المراد بالمتصور التواتر بفعلا يتجه من أنه لا يخبر في التصور يتناقض بكل شيء وكان وضع التصور موضع التجوز مباينة في نفى التجوز حتى أنه يخرج من سعة التصور الذي لا يخرج عن حقائق وقد زاد في الطول القيد أحدهما ان يكون الخبرين محسوس وثانيها أن لا يكون ذلك المحسوس متعاضدا وما زاد أن كيف والخبرين المعقول لا يكون بحيث يتعاضد توطؤهم على الكذب ولذا بقيد التواتر في المعقول وكذا الخبرين المتعاضد ورد في التفسير الخبر الثالث على السنة قوم لا يتصور توطؤهم على الكذب إذا اشتركت منهم درجلا آخر ولا بد لاخر اخرجهم من تقييد الحد بالوصف ولم يسم إلى واحد وما يجب ما قبل من أنه يشكل بكذب ثابت على السنة قوم لا يتصور توطؤهم على الكذب وكيف لا يثبتون الكاذب على السنة قوم بنافي كونهم لا يتصور توطؤهم على الكذب وأوجب منه ما أوجب به من أن المراد الخبر الصادق الثالث على السنة قوم كذلك كيف ولو ما خبر كاذب لقوم كذلك لما فادجيان الصادق على أن استقام البين ولو توقف العلم بخبره على معرفة الصدق ومصدق الشيء ما يصدق وكون وقوع العلم مصداق الخبر المتواتر ان ذلك الوقوع يصير سببا للصدق بكونه متواترا وقوله من غير شبهة تأكيد العلم لا يكون شبهة وإن كان ترد عدم الشبهة في العلم واقع ولا يعني أن المصداق ليس مجرد وقوع العلم بلا شبهة بل هو مع العلم ناهي ليس هناك موجب لآخر ويمكن دفعه بأن المراد ان مصادفه وقوع العلم بسبب هذا الاخبار بلا شبهة (قوله وهو بالضرورة) يعني أنه أفاد المصنف بترك الاستدلال كونه ضروريا م كون الخبر المتواتر أهم أموجبا لالم ضروري كما يفيد ترك الاستدلال عليه غير ضروري لانه يخبر الرسول بالاستدلال بان هذا خبر قوم

لا يتصور قائلهم على الكذب وتل ما هو شأنه كذلك فهو صادق وماسد كالمسارح التي لم يكن ضرر وزر بالمحصل لصي لا يمتدنى لطريق الكسب ضعيف لأن حصول العلم الصحيح بحيث لا يـ ل التشكيك ممنوع ولا يذهب عليك أن ين قوله وهو بالضرورة بقصد العلم الضروري وين أسـ لـ له أن العلم الحاصل به ضرر وري تناقير الملوأ الخاليـ لـ يمتدنى الملوأ الماضية على مافي الأصحاب والبلدان النائية مع كونه أقرب إلى الأزمنة لكن عطفه عليه في غاية البعد ويجوز تحديد نظر وكيف لا يكفي في التثبيل العلم بالملوأ الماضية في الأزمنة الماضية كأنه يكفي العلم بالملوأ في البلدان النائية فلاحاجة إلى تعديد الملوأ بالقيدين على أنه يلزم استعمال أداة الطرف في المعنيين في الطلاق وإحدان كلمة في مشتركة بين ظرفية الزمان وظرفية المكان فلا يستعمل في الطلاق واحد فيهما فلا يقال غشفي الــ لـ واليت ة فان قلت ما فائدة قوله في الأزمنة الماضية بعد وصف الملوأ بالخالية وهل مضى إلا في الأزمنة الماضية ة قلت كأنه أراد تعميم الملوأ بحيث يشمل الماضية في جميع الأزمنة ولا أن تريد قوله في الأزمنة الماضية العلم هم هذا الوجه يعني بأنهم كانوا في الزمان الغلاني وكذا بقوله في البلدان النائية فيكون أمثلة العلم في المتواتر مشتركة على حسب القيد وبه يدفع بعض بعد العطف على الأقرب وقوله فوعنا أمران يدل على أن عبارة السابقة مصروفة عن مقتضاها وهو أن كونه موجباً للعلم الضروري ضروري إلى أن المقصود أن يجيب العلم ضروري وأما كون ذلك العلم ضرورياً فاستدلنا في ٣٩ وقوله وأنه ليس بالأخبار عطف على العلم فوع

في خبر الوجدان وقوله وأما خبر الضروري كالعالم بالملوأ الخالية في الأزمنة الماضية والبلدان النائية فيحصل العطف على الملوأ وعلى الأزمنة والأول أقرب وأن كان أبعد فهنا أمران أحدهما أن المتواتر موجب للعلم وذلك بالضرورة فالتأخير من أنفسنا العلم بوجوده مكتوف بعد أدواته ليس بالأخبار والثاني أن العلم الحاصل به ضروري وذلك لأنه يحصل للاستدلال وغيره حتى الصبيان الذين لا همته بهم بدقيق الاستكشاف وترتيب المقدمات وأما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام واليهودية بأيديهم موسى عليه السلام فتواترهم ممنوع ة فان قيل خبر كل واحد لا يفيد إلا الظن وضم الظن إلى الظن ما يصدق ويدل على بلوغ حد التواتر يعني أنه لا يشرط فيه عدم معين مثل خمسة أو اثني عشر أو غير ذلك أو بين أوسبعين على ما قيل بل ضابطه وقوع العلم منه من غير شبهة قيل عليه العلم مستفاد من التواتر فثبت التواتر به دور وقد أجيب بأن نفس التواتر سبب نفس العلم والعلم بالعلم سبب العلم بالتواتر وهكذا حل كل معلول ظاهر مع العللة الخفية مشتمل الصانع مع العالمة فان قلت العلم من غير شبهة معلول أعم لا يدل على العللة الخاصة ة قلت عدم الدلالة عنده ما لا يعلم انتفاؤه سائر العلل فتأمل (قوله) وأما خبر النصارى وقع في التلويح يدل النصارى لفظ اليهود فتوهم منه أن الخبر بمعنى الأخبار وإضافته إلى المفعول فاحتج إلى العمل بتقدير في قوله واليهود لكن بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل كأشراييه في الكشف فلاحاجة إلى التحمل (قوله فتواتره ممنوع) بل ليس بصل الخبر بقتله حد التواتر وعرق اليهود قد انقطع في زمن مجتئصر وبالجملة

واحد لا يفيد إلا الظن وضم الظن إلى الظن لا يوجب اليقين) هذا لا يراد معادله بدمي فيقبل لكن الأولى أن لا يكتب في دفعه بذلك بل يشتمل على تراجم الشبهات القاصرة ويصح قلبه برد اليقين من غير شبهة وسوا من الوهم فنقول بحصول البراد كذيب قضاء الضرورة فيجب العلم أولاً بانتهاء القنحى وثانياً بجود المانع فإذا أورد دفعه وعلقه طرقه أن يمنع أن خبر كل واحد يفيد الظن لجواز أن يفيد الجزم الغير الثابت إذا مانع من فائدة خبر واحد الجزم ولو أدى بالظن ما يقابل اليقين يمنع عدم فائدة ضم الظن إلى الظن اليقين ومنها أن خبر كل واحد لا يفيد الظن والأزمنة الماضية والحاصل ولا الجزم كذلك بل المفيد من الاجتماع المجموع من حيث المجموع ومنها منع أن لا يفيد خبر كل واحد إلا الظن لجواز أن يفيد خبر كل واحد بدمي اليقين أن يكونوا أنبياء أو بعضهم نعم يلزم أن لا يوجد للتواتر من غير أن يكون رسولاً ومنها منع أن لا يكون مع الجميع الظن مع اتفاق أنما يلزم لو كان المجموع نفس كل واحد وليس كذلك لأنه نفس الاتحاد فليدفع الاتحاد ما لا يفيد كل واحد وكذلك قوله وأيضاً جواز كذب كل واحد بوجوب جواز كذب المجموع لأنه نفس الاتحاد وسواء كان المراد بكل واحد كل واحد من الخبرين أو كل واحد من الأخبار يمكن دفعه بجمع جواز كذب كل واحد بل واحد منهم لاجتماع من ذلك ولا يمكن حصول الجزم الغير الثابت بصدق كل واحد منها فيفيد الاجتماع اليقين بذلك وجواز كون بعضهم أو الجميع أنبياء ولزم استلزام جواز كذب كل واحد جواز كذب المجموع اتفاقاً يلزم لو كان المجموع نفس كل واحد وليس كذلك بل المجموع نفس الاتحاد وقرئ بكل واحد ومجموع الاتحاد ولا يذهب عليك أن هذا لا يراد كذب في فائدة خبر المتواتر

اليقين، فيتحقق الخبر المتواتر لأنه لا يوجد قوم يتبعون وطؤهم على الكذب ولا علينا أن نشتغل بجواب الشاorch على بعض ما ذكرنا
 لأن قصدها إلى تفصيل المقام، والأحاطة بطرائف الكلام، وقوله كقوة الحسب المؤلف من الشهورات، ندلّ على أن قصده إجمالي بعد
 التفصيل (قوله كالمسنية) أي التسوية إلى سوماتهم قوم من عبدة الأوثان قائلون بأنه لا مخرج إلا ما يرضى إلى العلم سوى الحس
 كذا في شرح المواضع وفي القاموس البراهمة قوم لا يجوزون على الله عبثه الرسول وذكر في المواضع المتكررة البعثة سبع طوائف
 السادسة منهم من أنكروا بعثة الرسول لعدم دلاله الملهمة بالنسبة إلى الغائبين لأنها لا يمكن إلا بالعلم بأنها المتواترة وأنه لا يبعد العلم أصلا بل
 الظن وأنه لا يخفى في المسائل اليقينية والجواب بالتفاوت في الآلاف وللعادة ما ذكر في الطولوع وقال الاصفهاني الأولى في الجواب
 بالتفاوت في تصورات الأطراف ولما يكن رجحان الثاني ظاهر سوى الشارح بينهما تفاوت ثم زعمت الأطراف كما يمكن أن يكون
 بالوضوح والخفاء وهو الذي ذكره الأصم هاهنا يمكن أن يكون بحسب المناسبة للحكم وعدمه وكلام الشارح بعدمه والتفاوت في الآلاف
 يمكن أن يكون بوجود الآلاف وعدمه وإن يكون تماوت مراتب الآلاف (قوله والثاني خير الرسول الخ) أي الخيرة في الأمر الديني ولذا قال
 عليه الصلاة والسلام أنتم أعلم بأمر دنياكم وخافه والذين حيث قال في جواب قول ذي الدين أقصرت العسله أم نسبت كل ذلك لم يكن
 قائل ببعض ذلك قد كان وصفه صلى الله تعالى عليه وسلم وأصل صلاته وأدى ما تركه منها هو وفي قول الشارح في عبارة كتاب صادقاً بما
 أتى به من الأحكام بنسبه إلى هذا القيد ٣٠ وقوله المؤيد أي الثابت رسالته إشارة إلى أن المجهول دليل البينة لا زاد على الدليل كما

يقضيه التأييد وقوله المؤيد
 أما لم فاعلى أو مقول وتعرف
 الرسول أماته صريف الرسول من
 الإنسان لأنه المقصود بالبيان أو
 الرسول مختص في لسان التبرع
 بالإنسان والاطلاقات الواقعة
 على الملك في القرآن وغيره أطلق
 لغوى وتعرف الرسول بما صدق
 على كل من يجعل الرسول والنبي
 متساويين فيخصر الخبر الصادق
 في التسمين ويستغنى عن تكاف
 أن المراد أن الخبر الصادق بالنسبة
 إلى هذه الأمة مضمرة في القسمين

لا يجب اليقين وأيضاً جواز كذب كل واحد يجب جواز كذب المجموع لأنه نفس الأحاد
 فلو لم يكن مع الاجتماع ما يكون مع الانفراد كقوة الحسب المؤلف من الشهورات فإن
 قيل الضروريات لا يقع فيها التفاوت والاختلاف ونحن نجد العلم يكون الواحد من الشهورات
 أقوى من العلم بوجوده كذا في المتواتر قد أنكرنا إفادته العلم جماعة من العقلاء كالمسنية والبراهمة
 قلنا مجموع لا قد تتفاوت أنواع الضرورى بواسطة التفاوت في الآلاف والعادة والممارسة
 والاختلاف بالبال وتصورات أطراف الأحكام وقد يتخفف فيه مكررة وعندنا كالسوف طائفة
 في جميع الضروريات (والمراد في خبر الرسول المؤيد) أي الثابت رسالته (المجهول) والرسول
 إنسان بعثه الله تعالى إلى الخلق لتبليغ الأحكام وقد يشترط فيه الكذب بخلاف النبي فإنه
 تخفف العلم ليس لعدم (قوله وما يكون مع الاجتماع) به إشارة إلى عدم الكيفية لكنه تخفف في
 الجواب والتحقق أن اجتماع الأسباب يقتضى قوة الدبيب والخبر بحسب الاعتقاد وأما وهم
 الكذب فلا يدخل في خبره ولذا قيل عدلوا خبره الصدوق والكذب احتمال عقلى (قوله)
 والرسول إنسان بعثه الله تعالى إلى الخلق لتبليغ الأحكام ولو بالنسبة إلى قوم آخرين وهو من

لأن نبينا رسول على أن تفسر أسباب العلم الخلق بأسبابه الملك والحق ولأنس يأتي عن هذا التخصيص لكن في تفسير
 القاضى أن الرسول من بعثه الله بشريعة متجددة يدعو الناس إليها النبي معه ومن بعثه لتقرير شرع من قبله كما نبأه عن إسرائيل
 الذين كانوا بين موسى وعيسى عليهما السلام لذلك شبه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم علماء أمة قدمهم فأنبياءهم فالرسول وبديل لمسه
 أن علمه الصلاة والسلام مسئل عن الأنبياء فقال ما أتى وأربعه وعشرون ألفاً فيقول في كل الرسل منهم قال ثمانية وثلاثة شرحها
 غريباً وقيل الرسول من جع إلى الملهمة كتاباً ما تزل عليه والنبي غير الرسول من لا كتاب له وقيل الرسول من يأتيه الملك الوحي والنبي
 يقال له وحي إليه في المقام هذا كلامه وأورد على اشتراط التبرع المجددة بأن اسمعيل عليه الصلاة والسلام من الرسل وأيس
 له شرع مجد كصريحه القاضى وعلى اشتراط الكتاب أن الرسل ثلاثة أضعاف الكتب الواحدة فإن الكتب مائة وأربعه ويرد على
 القاضى بالكتاب أن دأوله كتاب وليس برسول حتى فسر الكتب بالاحكام وأخرج الزبور عنه ويمكن أن يدفع زيادة عدد الرسل على
 الكتب بأنه يتحمل شركة رسول في كتاب الأثرى أن هرون كان شريكاً موسى في رسالته ولما كتبوا حدودهم من أجاب باختلاف
 تكرار نزول بعض الكتب كالفاتحة ويمكن دفعه وداسم على الصلاة والسلام على التفسير عن بشرع مجد بعث الله ذلك بأن يقال
 يتحمل أن يكون شرعاً إبراهيم عليه الصلاة والسلام ثم بعده بطريقه وحي مجد البه وأورد على تعريض الرسول والى على ما عرفه
 الشارح بشرح من يدعو إلى شريعة من قبله فإنه ليس لتبليغ الأحكام بل لتقرير حكم بعثه غيره لتبليغه لأن الحكم قد بلغه غير، فلا
 يتأتى منه التبليغ وأجيب بأن التبليغ منه إلى قوم آخرين ثم يتبع أقول يمكن جعل ما ذكر الشارح تعريضاً لرسول بالمعنى الخاص
 بأن يقال الرسول إنسان بعثه الله تعالى إلى الخلق لمجرد تبليغ الأحكام كالموت المتبادر ومن بعث لتقرير شرع من قبله لم يبعث لمجرد تبليغ

الحكم بل لتبلغه الى من لم يبلغه وتقر زمان بلغه (قوله والمجزة امر خارق للعادة فصدقه اظهر لصدق من ادعى انه رسول الله) قد اخبرنا عن غيرهم المشهوره أعني قدس خارق للعادة أو ما يتوب منها من الترتيب بقوله امر فوضع الامر الشامل للفعل والترك موضع الفعل وما يتوب منها فان تجيز لتبرك يكون بقادر مدعى الرسالة على فعل خارق للعادة يكون بعد مخلق القدرة فمن يعارضه لان باقي عقود كان قول المذبي مخترق في أضددي على رأيي ولا يتمكن من ذلك وقوله خارق للعادة احترام من ترتيب المقدمات المنتجة لدعوى الرسالة فانه امر صدقه اظهر لصدق من ادعى الرسالة لكن ليس خارقا للعادة وقوله صدقه اظهر لصدق الاول ان يقول أريد به لان المراد هو الله تعالى وفي هذه المطلق القد على ارادته تأمل وأورد عليه انه ليس مراد الله بالامر الخارق للعادة اظهر لصدق والترك فله حال بالعرض وأوجب بالمراد قصد اظهر لصدق به دلالة على الصدق فقصده ههنا من قبيل قصد المعلوم بالال لا قصد القابض بالفعل ولا يخفى ان الملامح حيث أن يقال قصد به صدق من ادعى النبوة لان المقصود بالال مالار يده اظهره لا لاظهار الاله ادراج الاظهار للتبني على ان القصد الى الصدق قصد اظهر لصدق به صدق وهذا اندفع ان كرامات الولي عدت مجزة لذية ولا يقصد بها اظهر لصدق لا تدفعه لا تدفعه ويتكشف به صدقه فتدبر الله تعالى به صدقه وقد يجب بان عدها مجزة على سبيل التشبيه وأورد مر المتي ودفعه ظاهر لار الله تعالى لا يريده تصديقه اذ يستحيل من ٣١ الله تعالى تصديق الكاذب فيستحيل ان يخلق مع دعوى النبوة فيه المصير

والا لكان مصداق الكاذب وهذا الجواب أولى مما قبل ان المصير ليس خارقا للعادة بل من قبيل ترتيب الاله على اسباب كلها باسرها أحد ترتيب عليها ان يخلق الله تعالى اياها فلا يتدفع به التباس المجزة بالمصير بخلاف هذا الجواب فلهذا يلحقه الله لانهم لم يتنبؤوا على انه ليس خارقا للعادة كما ظن وقد احتقر بقوله من ادعى النبوة خارق للعادة اظهر قبل دعوى النبوة ومنه الارهاصات وهي ما ظهرت فمستل وجود الانبياء اقرب زمان وجودهم

أعم والمجزة امر خارق للعادة تصدقه اظهر لصدق من ادعى انه رسول الله تعالى (وهو) أي خبر الرسول (يوجب العلم بالاستدلال) أي الحاصل بالاستدلال أي النظر في الدلائل وهو الذي المعنى يساوي الى لكن الجمهور انه قوله ان النبي صلى الله عليه وسلم أعم وبؤيده قوله تعالى وأما أولنا فمن قبلنا من رسول ونبينا وقد دل الحديث على ان عددا لا يتناهى أزيد من عدد الرسل فشرط بعضهم في الرسول الكذب واعترض عليه بالرسول ثلثة وثلاثة عشر والكتب مائة وأربعة فلابد من الشرط انهم الآن يكتبون الكذب معه ولا يشترط المتزول عليه ويمكن أن يقال يتحمل أن يشترط زوال الكتب كافي الدائحة وتخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء في الزوال وعلى تقدير رجوعها المتزول عليه أولا واشترط بعضهم فيه الشرع الجدي بحدود المولى الأستاذ سلمه الله تعالى بان اعمه عليه السلام من الرسل ولا شرع جديد له كما مر في القاضى ولعل الشارح اختار ههنا المداوة لخصم الخبر الصادق في فوجيه ويمكن أن يخصه بغير لاهم بالنسبة الى هذه الامة (قوله امر خارق للعادة) قيل عليه يدعى فيه مصر المتنبى وأوجب بأنه تعالى لا يخلق الخارق في يد الكاذب يحكم العاد في دعوى الرسالة ولا نقض بالقرينات وأيضا اظهر الشئ فرع وجوده والحق ان المصير ليس من الخوارق وان اطبق القوم عليه لانه مما ترتب على اسباب كلامها رها أحد يختلفه الله تعالى عقيبها البينة فيكون من ترتيب الامور على اسبابها كلاسها

والارهاص بناءا ايت فكما بناءا بيت النبوة (قوله أي التمر في الدليل) الاول تفسير الاستدلال باقامة الدلائل للتمسك ما يتعلق بالدليل بل بمعنى قول مؤلف من قضايا الخ فانه ليس الاستدلال به النظر في الدلائل والنظر ما معنى الحركة أي والترتيب الا ان الحركة اشياء أو الملاحظة للزمزمة للحركتين وادرج لنقط الامكان سواه جعل على الامكان اخصا أو على الامكان العام في جانب لوجود لشمس على التعريف دلائله يتوصل به على ما قبل وهو بمعنى الامكان لخاص وقائمه ما ذكره كرم التنبيه على ان دليلا لا لايجب ان يتوصل به بل الوصول الى العلم بخلق الله تعالى العلم فيقال الاستدلال والدليل معنى عام وخاص فالاول يشمل الامارة والثاني بزيادة ويمكن حله على اجماع ثبت اماه على الاول كما قبل فلان العلم يكون بمعنى التصديق وفيه نظائر لما في المواقف من ان اطلاق العلم على الظن والجهل والشك والوهم بخلاف الشرع والعرف والائمة وأما جعله على الاخص فلان العلم بمعنى اليقين على ما جرى عليه فوجيه مخرج مختص مران الحاجب ولا يخفى انه باقو حيث ذكره بمطوب خبري الخ الآن يجعل قرينه على انه أريد بالعلم اليقين لا ما يشمل التصور وأولان العلم بمعنى يشمل المتصور واليقين وقوله ما يمكن التوصل به الى العلم بخلق الله تعالى لا يعرف والدليل وقوله بمطوب خبري مخرج المرفوع وقوله به علم الظن فيبقى أن يكون الدليل المتقدمين لانهم ما الماذان يقع النظر فيها على أن الدلائل عندهم العامة لا تقبل المراءى به علم الظن فيبقى العلم بالنظر في أحوال الخ فخرجت القدمتان وظاهر عبارة شرح المواقف أن المتقدمين ليستدل بالبرهان في نفسه ان النظر ليس في حال العالمين بل في حاله وحال الوسط وحال الوسط لا يلزم ان يكون حاله ولا يلزم أن يكون العالم الموضوع مقدمة من جزء الترتيب الذي وجدته صاحب الحدس وانتقل منه الى المطلوب خبري دليلا لانه يمكن التوصل به علم الظن

في حاله الى المطلوب بخير لان قيد المحبة التي تخبره معتبره في التعريف فتأمل (قوله وقيل مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولاً آخر) أسقط القول عن التعريف والمشهد وقول مؤلف لاغتناء المؤلف عن القول ولم يعكس لان الجواب أنسب بالمؤلف ولا يخفى ان النظر في الدليل العقلي دون اللفظي فخذل التعريف على تمر يد الدليل العقلي لا يناسب المقام على ان ما قبل ان المؤلف الملائم يستلزم القول المعقول بواسطة ان الملقوط يستلزم تعقل المعقول بالنسبة الى العالم بالوضع مع انه لا يمكن سجع لا يتم لان المراد بالاستلزام الاستلزام في الواقع لا في العلم الا لاستلزام فيه في غير الشكل الاول ولا يلزم من القول الملقوط وان يستلزم العلم بالقول المعقول تحقق قول آخر لان التعقل لا يستلزم التحقق نعم يمكن ان يقال المراد بالاستلزام القول الملقوط قولاً آخر استلزامه مدلوله فيكون وصف اللفظ بالاستلزام من قبيل وصف اللفظ بحال معناه على ٣٢ المساحة المشهورة والحيث ان ترد بالقول الآخر أيضاً القول الملقوط وان اشتهر

عن التوصل بصحح النظر فيه الى العلم المطلوب بخير وقيل قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولاً آخر في الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم وعلى الثاني قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع وأما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بغيره في آخره الثاني أوفق أما كونه موجبا بعد شرب السقمونيا الا ترى ان شفاء المريض بالدعاء عارق وبالدوية الطيبة غير عارق وهن قلب كرامه الاولى محجرة لثبته ولا يقصده الاطباء وان لم يزل ان القوم قد عدوا الارهاصات والكرامات من المخبرات على سبيل التشبيه والتغليب لا على انها معجزات حقيقية (قوله يمكن التوصل) هذا الامكان هو الامكان الخاص فحق التعريف ان الدليل ملازمة في طرفي التوصل أي يجوز ان يتوصل وان لا يتوصل ولا أن تأخذه امكان عام من جانب الوجود أي لا ضرورة في عدم التوصل (قوله يستلزم لذاته) انما يقبل لذاته اشارة الى عدم الصورة في الاستلزام وكان قلت التعريف يتم المعقول والملقوط مع ان تلطف الدليل لا يستلزم الدلول هو قلت بل يستلزم بناء على ان التلطف يستلزم النقل بالنسبة الى العالم بالوضع هذا في القول الاول وماذا في القول الاخير فيقتض بالمعقول ان لا يجب تلطف الدلول (قوله هو العالم) هذا المصير مبنى على ان المراد بالنظر فيه النظر في احواله فقط لا ما يراه وهو الظرف نفسه حتى يلزم كون المتقدم دليل لا يمكن لا يخفى انه خلاف الظاهر والاصطلاح فانهم يقيمون الدليل الحسني وغيره (قوله هو الذي يلزم من العلم به) المراد من العلم التصديق بقرينة ان التعريف للدليل فيخرج الحدانية الى الحدود والمزوم بالنسبة الى اللازم ويلزمه من آخر كونه ناشئاً ماصلاً منه كما هو مقتضى كلمة فانه فرق بين اللازم للشيء واللازم من الشيء فتخرج القضية الواحدة المستلزمة لقضية أخرى بذهنية أو كسبية لكن برعاية ما عدا الشكل الاول لعدم انزاعه من علم المقدمات على نتيجة غير الشكل الاول وبين علم النتيجة لا ينافي وهو ظاهر ولا غير لان معناه خفاء اللازم وتلفظه بعد الوجود وانما يضاف عليه المقدمات التي تحدث منها النتيجة وهي بعينها واردة على التعريف الثاني العلم اذ ان المراد بالاستلزام ان المراد ما يكون بطريق النظر بقدرته ان التعريف للدليل (قوله في الثاني أوفق) لكن يمكن تطبيقه على الاول فان العلم بالعالم من حيث حدونه يستلزم العلم بالصانع ولا يذهب علينا ان هذا شامل للمقدمات بخلاف الاول على ما أخذ

ان القول الآخر لا يتحول الى محالة ويحول على المعقول اذا تلطف بالدليل لا يستلزم التلطف بالمعقول ويرد عليه ان هذا اصطلاح المتكلمين دون ارباب الكلام فلا يناسب قوله وقيل لانه يشعر بأن القائل من أهل الكلام وان هذا ليس تعريف الدليل بل هو تعريف قديم منه وهو القياس الاعم من الدليل بالمعنى الخاص الا أن يقال بهذا التعريف انحصار من تعريف القياس المتعلق وهو تعريف القياس على ما حققه شارح مختصر ابن الحاجب ويده الشارح بأنه حذف منه ما يدكر في كتب المنطق من قولهم متى سلبت وانما سقط الملازمة لولوغه البرهان ومما ظاهر وجه آخر يكون التعريف السابق للدليل المعنى الاخص قبل في ذكر كبريه لذاته تذكر ان الصورة متخلفة الاستلزام وان المستلزم هو أمر وجده في وقتي بأن المستلزم

الشارح

للقول الآخر بحسب الواقع ليس الا القضايا اد الصورة هي الامر العقلي الحاصل من الترتيب وليس امر واقعاً كالتقضايا وليس بشئ لان كلية الكبرى واجباب الصغرى مثلان من داخل الهيئة وهي أمور متحققة اخذت في البرم حتى لو انتفى لم يستلزم القضايا قولاً آخر (قوله وأما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بغيره) المراد باصول المنكاه بالاشتراك الدليل هو الكسب فلا ترد أموري يلزم من العلم به العلم بغيره أي آخر من غير نظر المراد بالعالم هو التصديقات خارج العرف وفيه ما عرفت والقيديات وأورد عليه خروج ما عدا ما هو على طريقة الشكل الاول والقياس الاستثنائي عكر قدسه بأن المراد لزوم العلم منه بعد العلم بوجه الدلالة وعلى هذا الوارد بل بالزوم في التعريف الثاني للزوم في العلم لم يكون أوفق يكون هذا المعنى أوفق به

(قوله فاقطع بأن من أظهر الله المجزئة على يده تصدق به فإنه في دعوى الرسالة الخ) لاجابة الى قوله تصدق به لانه لا اندراج في المجزئة ومقتضى قوله وإذا كان صادقا بغير العلم فهو غير قاطع وإذا كان معلوم الصدق انصدق التكامل لا يجب العلم بحكم اتي به العلم بغيره فيجب أن يؤول قوله كان صادقا فإما اتي به من الاحكام ايضا فذلك لشركه لا لوسط والمراد بما اتي به من الاحكام التبليغيه كما يشعر بقوله اتي به وقيل هي المتبادره من الاحكام وبهذا ظهر ضعف ما قيل في العلم بصدقه في الاحكام التبليغيه لانه لو لم يصدق لظهر لانه لا المجزئة وما اتي به غير هاتهنا ثبت الالفة قطعية فثبت من الدعوى فلا يكون كاذبا ولا شاكرا من أمر ذي الدين وقوله انتم اعلم بأمر دينكم كما يجب حاشا لخصم ما اتي به بما اتي به بعد الاحكام على ما عليه الجموع وخلافه فلا تنادون تبعه والظاهر ان خبر الرسول في اخذاته العلم ليس بمحاشوف بل في الاستدلال بل من قبيل تصديقه اياه ما بينه الله امر (قوله والعلم الثابت) أي خبر الرسول صلى الله عليه وسلم في هذه الظاهر ويحتج أن يراد والعلم الثابت بالاستدلال على أن يرجع قوله به الى الاستدلال المستفاد من الاستدلال والمقصود به الرد على من أنكر اخذاته النظر عليه مطلقا كالسنة أو في الالهيات كالمفسرين به جعل العلم الحاصل من خبره صلى الله تعالى عليه وسلم استدلالا لا لا بد من الشك في كون خبره من أمم العلم وحاصل الرد أن التشكيك ٣٣ في العلم الحاصل بالدليل كالتشكيك

في العلم الضروري ولا يرده عليه
 ما أورد على توجيه الشارح من
 أن هذا كلام يستغنى عنه بما
 سبق من أن خبر الرسول بوجوب
 العلم الاستدلالي وإنه لا اختصاص
 لهذا من الاستدلاليات بالحاصل
 من خبره فلا وجه للتخصيص
 والانسحاب أن يقال أن مراد
 المصنف قربه من الضروريات
 في قوة التيقن وكالثبت
 وكأنه إشارة إلى ما قيل أن الأدلة
 النقلية مستندة إلى الركن المفيد
 حق اليقين وإلى التأييد الإلهي
 المستلزم لكمال العلم فإن المنزلة
 عن ثباته فهو بخلاف العقليات
 الصرفة فإن العقل يعارضه ألوهه
 فلا يصح عن كدر هذا وأعلم أنه
 ليس في كلام الشارح ما يقيد به

للعلم فلا قطع بأن من اظهر الله المجزئة في بيده تصديقاً له في دعوى الرسالة كان صادقة فيأتي به
من الاحكام واذا كان صادقا يتبع العلم به فهو مقطوعا وامانه مسئلة لا في فتوقه على الاستدلال
واستحضاره عن خبر من ثبتت له المجزئة وكل خبر مدعاه في نفسه فهو صادق ومضمون واقع (والعلم
الناشئ) اي يجسر الرسول (صاحي) آي يشاهد العلم الثابت بالضرورة (المحموسات
والمدعيات والمؤثرات في التنقيح) اي عدم احتمال القبيح (والنزيات) اي عدم احتمال الزوال
بتشكيك المشكوك فهو علم معنى الاعتقاد المطابق للجزم الثابت والمكساج، ولا وظناً وتقليداً
الشارح والعلم لا يوافق الخاص في باب التعريف ونحوه مع معن الاول حرج عن مذاق الكلام
والصواب نعم الاول (قوله تصديقه) يريد ان نظرق لذلك الى الصدق هو الذي قصده
التصديق وامامنا يظهر في يده على الوجود من الحقائق فليس يتدبر في لان كذبه معلوم
بالادلة القطعية فهو استدراج له وبالله التوفيق (قوله كان صادقا فيما في به من الاحكام) ان لولوا
كذبه في ذلك قلنا لميل دلالة المجزئة هذا خلف هدى في الامور التبليغية واماني سائر ما فلو ج
في ايجاب العلم هو انه ثبت بالادلة القطعية مصححة عن الذوب لا يكون كاذبا (قوله فلتوقفه على
الاستدلال) قيل ادعوه ونحوه بالرسالة التي تترتب هذا الظاهر واوجب بان تصور المخبر
موقوف على الاستدلال فتوقف خبره ايضا باه اسطه والكل غاط لان تصور المخبر بالرسالة
لا يجعل صدق الخبر بهما نعم تصور الخبر بعنوان ما به الرسول يجعل صدقه بهما لكن الكلام
في صدق الخبر الموقوف من حيث ذاته وتاثيره ان شئت الحدوث له العلم المحو من حيث ذاته نظري
ومن حيث عنوان المتغير بهي قائل (قوله اي عدم احتمال القبيح) هذا المعنى بعم الثبات
فيكون ذكره اللهم الان برادعنا لاختلاف في نفس الامر وعند العاطف الحلال للملك وفي معانيه
قالوا ان يفسر التيقن بالزعم المطابق (قوله فهو علم معنى الاعتقاد) لا يعني ان قوله هو حب العلم

عقائد لم يحل كلام الصنف على هذا الأقرب وقوله فهو علم يعنى الاعتقاد المطابق للحزم الثابت لا يشيد له بقصد ذلك بناء على ان المقصد ذلك لقال فهو العلم يعنى الاعتقاد الحزم الثابت كمال التيقن اذ يجب ذلك لو كان مقصوده تعيين نسبة العلم فيمكن ان يكون مقصوده ان العلم في قوله والعلم الثابت به مضاهي العلم الثابت يعنى اعطى محاسب لانه المناسب لقام فترد على حل وقوله سابقا انظر للتواتر وهو موجب لعلم الضروري أيضا على هذا المعنى فلا وجه لتخصيص الجملة بهذا المقام (قوله في التيقن أى عدم احتمال النقيض والثبات أى عدم الزوال وتشكك المشكك في التيقن بما لا رايه والتمسك بما لا يحلوه بقصد استخراج معنى مهماعن كونه معينان الآخر حتى يتجهان فيسرا التيقن بعدم احتمال النقيض وسبب اقناعه عن الثبات فلا وجه لتكليفه بتفسير التيقن بما لا يعنى عن الذات لان الثبات يعنى عدم كمال التيقن لا التيقن ولا يسم على ان المقصود بالمعنى افادة خبرنا رسول القين احرا ما علمه الحاصل به عن معرض التقليد وهذا يدفع أيضا ما سبق من انه مستغنى عنه بعدد على انه واجب العلم الاستدلال والالوه لتخصيص هذا العلم الاستدلال ولا يخفى ان قوله في التيقن مسامحة لان التيقن صفة المعلوم لا العلم (قوله والالوه أى وان لم يكن الاعتقاد ما قاما زمانا كما كان جعله لانتفاء الطائفة أو ظلم انتفاء الحزم أو تقلد انتفاء الثبات فاقصوده بيان

ثالثة قودا لتعريف يوم هذا المذبح انما لنسلم انه لو لم يكن العلم بمعنى الاعتقاد المطابق للجازم الثابت لكن احدا الامور الثلاثة بل جازم ان يكون شكاً وروما يتناهى الاعتقاد واعلم ان المراد بالاعتقاد الحكم الذهني للجازم او الراجح لم الاعتقاد المشهور وهو حكم جازم يقبل التشكيك كذا ذكره الشارح في شرح التلخيص (قوله فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط) لا يخفى ان ما ذكره من الاشئلة والاجوبة داخل فيها لقوله والعلم الشائب بضاهي العلم الثابت بالضرورة في اليقين والثبت انما هي متعلقة بما قبله فيستغنى التقدم عليه ومحصل الابرار الاول ان افاده خبر الرسول العلم انما هو في المتواتر فلا يصح تخبر الرسول مع ادقاس اسبابه وذلك انما وائر يرجع الى القسم الاول وينسدرج تحته فلا يصح عد المتواتر منه قسمين الخبر الصادق وقسم الثاني المتواتر ولو يثبت الامر على تدقيق النظر كما هو ادب المشايخ وعدم ملاخضة رجوع خبر الرسول الى المتواتر فلا يصح جعله موجبا للعلم الاستدلالي ومحصل الجواب ان الكلام فيما علم انه خبر الرسول لا خبر الرسول مطلقا وما علم لا يتخصص في الخبر المتواتر ومحصل الابرار الثاني ان ما علم ان خبر الرسول يفيد العلم الضروري لانه اما المتواتر والمشهد ومحصل جوابه ان خبر الرسول يعلم كونه خبرا لرسول بالضرورة ولا مضمونه والعلم الاستدلالي مضمونه وكيف يعلم مضمونه بالضرورة ومضمونه ليس محسوسا حتى ينفع فيه التواتر واشاهدة ويمكن دفع جواب الابرار الاول بان ما علم من خبر الرسول المتواتر ٣٤ راجع الى خبر المتواتر كما كرت وما سمع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس من

اسباب العلم بالنسبة الى عامة الخلق وانما النافع الدافع منسرجوعه الى الخبر المتواتر لان قوته انما يؤثر في العلم بكونه خبر الرسول لا في العلم بمضمونه ويمكن تمام الابرار بانه تارك خبرا وخبر الملك لانه انما يعلم خبر الرسول بشئ ان يترك خبر الرسول لانه انما يعلم بالتواتر وله ثقة فانتظر خبر بعده هذا فان قلت ما وجه قوله او يفسر بذلك ان يمكن ولا يخفى في الامكان الذاتي بل في الوقوع لان الاحكام التعريفية انما علمت بمشاهدة تقريره صلى الله عليه وسلم لا بالسماع من نبيه وكثير من الاخبار علم من سماع الاصح والتبني منه صلى الله عليه وسلم لانه اذا علم انه يحكي

• فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط فيرجع الى القسم الاول قلنا الكلام فيما علم انه خبر الرسول بان سمع من فيه او تواتر عنه ذلك او بفيد ذلك ان يمكن واما خبر الواحد فاما فيما يفيد العلم لعروض الشبهة في كونه خبر الرسول • فان قيل فاذا كان متواترا ومضمونه من في رسول الله عليه السلام كان العلم الحاصل به ضروريا كما هو حكم سائر المتواترات والحسان لاستدلالنا قلنا العلم الضروري في المتواتر عن الرسول هو العلم بكونه خبر الرسول عليه الصلاة والسلام لان هذا المعنى هو الذي تواتر اخباره وفي المجموع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم هو ادراك الالتطاف وكونها كلام رسول الله والاستدلال به هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله مثلاً قوله عليه الصلاة والسلام البينة على المدعي واليمين على من انكر علم بالتواتر انه خبر الرسول صلى الله عليه وسلم وهو ضروري ثم علم منه انه يجب أن تكون البينة على المدعي وهو استدلالنا • فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم لا يتخصص في النوعين لانه يكون خبر الله تعالى او خبر الملك او خبر اهل الاستدلال في حقن عن هذا الكلام لان هذا هو معنى العلم عندهم وايضا سائر العلوم النظرية كذلك خالوجه التخصص بالذكر والاقران مراد المصنف بيان قربه من الضروريات في قوة اليقين وكالاثبات وكمكانه اشارة الى ما يقال ان الادلة العقلية مستندة الى الوحي المفيد مدق اليقين والتأييد الاولي المستلزم لكامل العرفان المتزعم شائبة الوهم بخلاف العقليات الصرفة فان العقل يعارضه الوهم فلا يصح من كلف (قوله علم بالتواتر) هذا مجرد فرض للتمثيل والافهذه

بانه واجب وعلم الوجوب من الخبر الظني • قلت كانه اذا ادا بالسماع من فيه ما سمع من فيه او ما في حكمه وثوق الحديث في جعل حديث البينة متواترا وقيل له حديث مشهور وثوقه ان قال ان الاصلاح من سئل عن ابرار حديث متواتر اعياه طلبه وحديث من كذب على متعمدا فليتبوا مقعده من النار اراه مثالا لذلك (قوله فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم الخ) منع لدعوى الانحصار المستند الى الاستقراء والاثبات لقيضها والخبر بقدمون بعد تسارع قومه الى داره لا يفيد اليقين لجواز ان يكون التسارع للخبر الكاذب ويمكن دفعه بعد تسليم افادة اليقين انه عتزل حرقه قومه على الكذب اذ عزم كل منهم عتزل ان يجرى بحجته بل الدالة العقلية اقوى من الوضعية والجواب الذي ذكره اما تخصص الخبر الذي عد من اسباب العلم فحينئذ لا بد من تخصيص الاسباب ايضا واما تخصص الخبر الصادق الذي جعل مقبولا للتواتر وخبر الرسول مع عموم الخبر الصادق الذي عد من اسباب العلم والمراد بعامة الخلق عامة المسلمين وقوله مع قطع النظر عن القران تفسير لقوله بمجرد كونه خبرا والخبر الرسول ايضا لا يفيد بمجرد كونه خبرا بل بضميمة الدليل والقران لا تناول الدليل وضما واردة فلا يشكل بخبر الرسول وشبهه لا يحتاج الى قوله بمجرد كونه خبرا ان في تحقيق خبره يفيد بالقرينة العامة الخلق نظرا لانه يتوقف على عموم القرينة العامة الخلق الا ان يقال معنى كون الخبر مفيد العامة الخلق ان نوع الخبر يفيد العامة الخلق ونوع الخبر مع القرينة كذلك وكيف لا ولا خبر متواتر ايضا عامة الخلق بل كل خبر متواتر يفيد قوما تواتر بالنسبة

المهم **فان قلت** ما الفرق بين الدليل والقرينة حتى قطع النظر عن القرينة في اعتبار الخبر دون الدليل حتى اعتبر خبر الرسول دون الخبر مع القرينة **قيل** لا راد لمعظم الاحكام الدينية صينية عليه ولا نفي خبر الرسول لا ينفي عن الدليل بخلاف الخبر مع القرينة فانه لا يلزم قرينة الانذار في اشكال قوي وهو ان الخبر المتواتر ايضا لا يفيد اليقين مع قطع النظر عن قرئته صدق الخبرين وعدم امكان تواطؤهما على الكذب ولذا يتفاوت عدد الخبرين في التواتر بسبب المقامات قرب عديد في العلم في مقام دون مقام آخر ونجبه على جعل خبر الله وخبر الملك واجبا لخبر الرسول لكونه معلوما به اولا فربما يتوهم ان الفرق بينهما وبين خبر الرسول المعلوم بالتواتر وبالمشاهدة فانه يصح من جهة التواتر والمشاهدة فبذلك ان يجعل تحت التواتر والمحمود ويمكن ان يقال لا يصح جعل سبب العلم الاستدلال واجبا الى سبب العلم الضروري فانه يتحقق الحكم عليه بأنه يوجب العلم الضروري بخلاف خبر الله وخبر الملك فانما يوجب العلم الاستدلالان فيصير جعله ناقصا لخبر الرسول مسامحة والحكم عليه بأنه يوجب العلم الاستدلال والوجه ان يقال خبر الرسول بعينه خبر الله وخبر الملك لان كل ما أخبر به الرسول من أمر الدين هو ما أخبر به الله اما بلا واسطة أو بواسطة الملك واما جعل خبر أهل الاجماع في حكم المتواتر فلا يخبر به بحكم العقل بصدقه مما لا محالة وفيه ان خبر أهل الاجماع استدلال في فلا يصح جعله تحت المتواتر المحكوم عليه بأنه يوجب العلم الضروري وماذا أجيب به من أنه لا يفيد بمجرد مع قطع النظر عن الأدلة لذلك على كون الاجماع حجة يتم ولا تنقص له بخبر الرسول كما طنه الشارح للفرق بينهما بأن خبر الرسول يلزمه الدليل والاجماع ليس كذلك فكل من سمع خبر الرسول حضر عنده ٣٥ الدليل بخلاف من سمع الاجماع

• لا قال فليكن معنى قول الحبيب انه راجع الى خبر الرسول لان دلالة النظر الى الأدلة الله على حجيته وهي اخبار الرسول فلا يتجه ما ذكره الشارح • لا نقول دفع الشارح مانقوله بعبارة القائل نعم لو كان عبارة بعينها ما ذكره لا يمكن ذلك لكنه غير معلوم فلا يفيد بهذه المناقشة ما لم يصح عبارة القائل وبحكم بأن الشارح دفع ما علم من قول القائل ويمكن ان يدفع ايضا بان خبر أهل الاجماع بعينه خبر الرسول علم من طريق الاجماع وبأن الاجماع

الاجماع أو الخبر المقرون عارفع احتمال الكذب كالخبر قدوم بدع استدعاء وقوعه الى داره • فلذا المراد بالخبر خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لثبوت دلالته العقل بخبر الله تعالى وخبر الملك انما يكون مفيدة العلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم من جهة الرسول عليه السلام فحكمه حكم خبر الرسول وخبر أهل الاجماع في حكم التواتر وقد يجاب بأنه لا يفيد بمجرد دلالته على كون الاجماع حجة فلو كان كذلك خبر الرسول ولما ذاعل استدلالا (وأما العقل) وهو قوة للنفس ما استدعاء لعلوم الادراكات وهو المعنى بقوله غير غريبة بيقع العلم بالضروريات عنده لامة الا لا

الحديث مشهور لا متواتر (قوله مع قطع النظر عن القرائن) انما قطع النظر عما لا عن الدلائل اذ الوجه في اعتبار الصادق سبحانه وتعالى استفادة معظم المعلومات الدينية منه والخبر المقرون ليس كذلك وقد وجه بأن القرآن تنفك عن الخبر بخلاف الدلائل وليس كذلك (قوله في حكم المتواتر) لانه كذلك في كونه خبرا يقوم بحكم العقل بصدقه لكن باليداه في المتواتر وبالنظر في الاجماع وحاصل الجواب ان المحصر مبنى على المسامحة لا على التحقيق (قوله وهو قوة للنفس) ان قلت هذا منافيا لما صرح به المحصر من ان العقل ليس آلة غير المدرك • قلت وصف الشيء

لا يفيد بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الى الخواص لانهم الذين يعلمون الاجماع وكمية اعادة العامة وقلدونهم في ذلك وبأن الاجماع انما يفيد العلم لو كان دليل الاجماع وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع أمتي على ضلالة متواترا (قوله وأما العقل) عديل لقوله فالخواص الخ ولقوله والخبر الصادق وهو اوائل خلائع عن حرف التفسير بل الان وقوعه على مقام التفصيل لهما متزلة المصدر اما لا يبعد ان يقال انما هو ذاتا كعدمه غير قصد التتميم كذا الحكم بسببه العقل لان في كونه سببا مستقلا مقابلا لما سبق خفاء بل هو مبنى على المسامحة وعدم تدقيق النظر كما (قوله وهي قوة للنفس ما استدعاء لعلوم الادراكات) قيل جعل العقل قوة الادراكات كانت ثانيا ما سبق ان العقل ليس آلة غير المدرك • واجيب بأن وصف الشيء لا يسمى آلة في العرف ولا يسمى غير في الاصطلاح ولا يظهر ان قوة الشيء لا يجب ان تغاير بالادراكات بل يمكن العقل قوة للنفس مقابلة لها لاعتبار متحدة معها بالادراكات ونجبه ايضا ان العقل لو كان موجب الاستعداد لما جاع العلم والادراك ويمكن دفعه بأنه يوجب استعداد ادراك ما والعقل لا ينفي عن استعداد ما مادام موجودا ولا يظهر ان المراد بالاستعداد التمكن لا ما يقابل الفعل ويقاوده ويؤديه ان وقع في التلويح ان العقل قوة مما يمكن من ادراك الحقائق وذكر الادراكات هذه العلوم للامارة الى الظن والجمع والنقل لان العلم على ما حقق لا يتناول ولا يتناول الظن على ما زعم الشارح ولا يتنقص بالخواص لانها ليست قوة توجب استعداد العلوم والادراكات مكات مطلقات بل قوة توجب استعداد الاحساسات أو المراد قوة الاستعداد ادراكا بدونه باعتبار المحصر المستعد من تقدم الطرف على قوله تستعدوا استعداد العلم حاصل يدون كل من الخواص والاستعداد العلم بدون العقل (قوله وهو المعنى بقوله غير غريبة بيقع العلم بالضروريات عنده لامة الا لا)

العلم وتلك الآفاده لا يتوقف على هذه الكلاسيه حتى يدور بل المتوقف عليها العلم بافاده هذا النظر الصحيح ولا يتوقف عليه المطلوب في شرح المواقف • فان قيل هذه الشبه اغتالبت على امتاع العلم يكون النظر مقيد الاعلى انتفاعه صدقها وان يكون صادقا في نفسه مع اعتناع العلم • قلنا المذهب عندنا هو ان هذه القضية مدفوعة معاومه الصدق لان المقصود بها ترتيب على العلم صدقها فانكريدي انتفاعه بل هو صديقها وذلك اما بانتفاعه صدقها وان انتفاعه العلم • هذا لا يخفى ان يحصل الجواب اخرج منكرا فاده النظر الى التوقف في الافاده وذلك بعد جدلا لا يساعد البيان • اصولا ولا حاجة اليه لان حصل الشبهه هو النقص الاجالي للدلائل مثبت افاده النظر بأنه لو تجتمع مقدماته لتحقق الدور واما بيان ان المذهب ليس ضروريا فلقد دفع ما عسى أن يقال للدعوى بعدم صحتها والمذكور في صورة الدلائل تنبيه لا يحد في قبضه النقص • وانقول حصل الشبهه ان المذهب مع العلم به فلو كان الدليل بجميع مقدماته صحيحا لزم العلم بها معتم على العلم به (قوله فيكون كل نظر صحيح محقق بشرائط مقيد العلم) • اشارة الى ان الدعوى كلية كما حققه الا حملي لامه له • كان عم الامام فانما قيله الجدوى (قوله وفي تحقيق هذا التعميد يادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب) لعل اشارة الى تفصيل ذكره الشيخ اوعلى ابن سينا في دفع دور اوده الشيخ اوسعيد بن ابي الخير على الشكل الاول • وان ما يقال في دفع الدور من معنى اثبات الحكم استنفاده العلم به قال لزم استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم ولا خلاف فيه • وان ما في بقية في شرح المقاصد (قوله وما ثبت منه أي من العلم الثابت بالعقل) جعل خبر عنه الى العلم الثابت بالعقل وكلفه من بيانه وجعل التعمير الى العقل وكلفه من ابتدائية اصفى أي ما ثبت من اجل العقل دون الخبر والحس بالديه أي بأول ٣٨ التوجه من غير احتياج الى الفكر فهو ضروري ولم يدخل فيه الحملي وما حصل

وعزل عن اعتبار العقلاء وأما حديث أنه لا بد من تصور النسبة بها فمفسر وهو تكافؤ الجواب عنه مسطور وفيه عن التعرض بظهور
 (قوله) ومن زعم أن جزء الإنسان فديكون أعظم من الكل فهو ولم يتصور معنى الكل والخزء) برده قد يتصور الجزء فيصير أعظم من
 الكل ولو جعل قوله فديكون بمعنى فديصور لكان أنسب ولم له أراد القائل أن الوهم يزعم العقل في هذا التصديق بالقضاء جزء الإنسان قد
 يكون أعظم منه فيحتاج العقل في قبوله والتصديق به إلى تأمل زائد على تصور الطريق لدفع المزاخمة فلا يكون أوليا ولا لا فكيف يتصور
 عاقل زعم هذا وأما أن منشأ الزعم عدم تصور معنى الكل والجزء دون عدم تصور معنى الأعظم فيه خفاء ولا يجهل أنه يكفي عدم تصور
 واحد منهم ما ولا يجب عدم تصور شيء منهما لانه لا يمكن تصور أحدهما بدون الآخر على أن لكل العبارة على عدم تصور واحد منهما ما سائما
 والقاهر أنه أراد المغالطة فإن جزء الإنسان يكون أعظم من كل في وقت ما فوضع كل في وقت ما فوضع كل في زمان عظم الجزء (قوله) كما إذا
 رأى نارا فعلم أن لها دخانا) لا معنى لكون الدخان النار إلا كونه معاولا وليس مذكور النار ذلك بل وجود الدخان لعلاقة العلية والمعلولية
 فالصواب فعلم وجود الدخان وكذا قوله كما إذا رأى دخانا فعلم أن له نارا على ما في بعض النسخ والصحيح نسخة فعلم أن هناك نارا فلا حاجة إلى تقييد
 رؤية النار بعدم رؤية الدخان ولا إلى تقييد رؤية الدخان بعدم رؤية النار واللام يمكن هناك ٣٩ علم استدلالا لأن المثال رؤية النار المنتجة

للمعلم الدخان وهذا لا يتصور مع
 رؤية الدخان وكذا المثال رؤية
 الدخان المستلزمة للعلم بالنار
 وهذه لا توجد مع رؤية النار
 (قوله) وهو مباشرة الأسباب
 بالاختيار كصرف العقل) يراد
 بجعل العقل متوجها إلى ما قصد
 العلم به فارغ من الغيرة وقوله والنظر
 في المقدمات ليس عطف تفسير كما
 توهم بل هو ضم سبب آخر
 بالاختيار إلى صرف العقل
 كالأصغاء وتلقيب الحديقة وصرف
 العقل مشتركا بين الكل وربما
 يتوهم أن تقييد مباشرة الأسباب
 بقوله ما لا يختار تصرفه مع ما علم ضمنا
 والأدلة لا يكون إلا بالاختيار
 يرشدك اليه قوله فيما بعد وهو
 مباشرة الأسباب والأظهر أن

زعم أن جزء الإنسان كالسدس فلا يكون أعظم من الكل فهو ولم يتصور معنى الكل والجزء
 (ومأيت بالاستدلال) أي بالطرف القليل سواء كان استدلالا من العلة على المعلول كما إذا رأى
 نارا فعلم أن لها دخانا ومن المعلول على العلة كما إذا رأى دخانا فعلم أن هناك نارا وقد ينص الأول باسم
 العلل والثاني بالاستدلال (فوقه) كتناسي أي حاصل بالكسب وهو مباشرة الأسباب
 بالاختيار كصرف العقل والطرف القدام في الاستدلاليات والأصغاء وتلقيب الحديقة ونحو
 ذلك في المسببات فلا تنسائي أعم من الاستدلال لأنه الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل
 استدلال في تنسائي ولا عكس كالإبصار الحاصل بالقصد والاختيار وأما الضروري فقد يقال
 في مقابلة التنسائي ويضرب بما لا يكون تحصيله مقصورا للخلق وقد يقال في مقابلة الاستدلال
 ويضرب بما لا يكون نظري دليل فنحن هنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس
 الظاهر من عبارة المصنف وتقر بالشارح أن الضروري في مقابلة التنسائي يعني الحاصل
 بمباشرة الأسباب بالاختيار ويرد عليه أن المثال المذكور الثابت بالعقل يتوقف على الالتفات
 المقدور وتصور الطرفين المقدور ولا يلزم أن يكون حال بعض العلم الثابت بالعقل بالتحريكات
 والمسدسات هو فلا فلا يرى ما في بعض النصوص من أن البدهة عدم توسط النظر لأول توجهه
 والضروري يقابل الكسبي الاستدلال وهو امرأذان (قوله) ويضرب بما لا يكون تحصيله الخ
 كلمة ما عبارة عن العلم الحاصل قربنة أنه قسم من أقسام العلم الحادث فلا يلزم كون العلم بمعرفة
 الواجب ضروري بالإنسان يراد عليه أن بعضهم أدرج المسببات في هذا التفسير لتوقفه على أمور غير
 مقدورة لا تعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت فكيف يدبرها الشارح في الكسبي القسم
 وجوابه أن الشارح جعل التعريف على أن يدخل القدرة وذلك البعض جعله على أن يستقلال
 القدرة ولكل وجهه وهو لم يأت (قوله) وقد يقال في مقابلة الاستدلال ويضرب الخ يشير إلى أن

التقييد بالاختيار مراد فيما بعد ترك اعتماد على معرفة سابقة لأراد مباشرة الأسباب في الجملة بالاختيار أنه يكفي ذلك
 وإن كان مباشرة البعض بالأوسطة اختيار وفيه مخالفة صاحب المواقف حيث اشترط مباشرة جميع الأسباب بالاختيار ومن
 هذا جعل جميع المسببات ضرورية يتخلاف الشارح حيث جعل الإبصار مثلا كسبي ويمكن أن يكون مبنى الخلل أن القول
 بوجود أسباب في المسببات لا يعرف متى حصلت وكيف حصلت كما ادعاه صاحب المواقف قول بل لا دليل بل أنفي من القول بوجود
 الحواس الباطنة فهو لا يتكاد أحق من الحواس الباطنة فالقول بها لاوافق مسلك المتكلمين على أن الحكم بأن في الحس أمور
 لا تعلم متى حصلت وكيف حصلت دون النظري تحكم بقوله قال صاحب المواقف أن النظري يلزم أن الكسبي بالاتفاق وكون النظري
 أخس انشاهو بحسب الفهم ضاع على جواز طريق اختيارى سوى التناسل وأما بحسب الواقع فلا طريق اختيارى يسوى النظر لأن
 الإلهام والتعليم غير اختياريين والصفة ثلثا في باطنة الشر والحس لا يكفي في المسببات على ما عرفت فأنتم ما ذكره من تحقيق
 المذهب فلا يمتد ذكره الشارح وينهد بالكتابة (قوله) وقد يقال في مقابلة الاستدلال يعني لأخصوصه بل لكونه نظري بالضرورة
 هذا المعنى مقابل النظري لأخصوص الاستدلال (قوله) نحن هنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس كتناسي يمكن أن يكون مبنى

لجبل اكتسابها انكار امور لا تعرف حتى جعلت وكيف حصلت ومبني جعله ضروريا للاعتراف به وان يكون المبني الاكتساب الاختيار
 في بعض الاسباب وعدمه والزام الاختيار في الجميع (قوله فظهر ان لا تناقض في كلام صاحب البداية) قيل وجه التناقض انه جعل
 ما ينظر العقل من قسم الاكتساب ثم قسمه الى الضروري فجعل بعضه ضروريا بجعل بعض ما ينظر العقل ضروريا وليس ضروريا
 واستبعد فهم التناقض بان قسم الاكتساب ما هو مباشرة النظر والمقسم الى الضروري الحاصل بنظر العقل والثاني اعم من الاول
 وبعدمه ايضا له ما في الضروري في الموضوعين لم يبق للتناقض مجال فنقول وجه التناقض نفسه في الضروري بعمومين
 مختلفين يقتضي احدهما سلب الضرورية عن بعض ما وجب الاختصاص بوجه ولا دفع له سوى ما ذكره الشارح من ان الضروري
 محضين هذا والتقسيم الخاص في الضروري ٤٠ والاستدلال في العلم باليقين لا العلم مطلقة البقاء التصور النظر واسطة

الآن ان راد الاستدلال الاستدلال
 ونحوه تأمل والمراد اول النظر
 ماندره قوله من غير تفكير
 فلا يصح عن تفسير الضروري
 غير الالزامات ولا بد في التقسيم
 (قوله والالهام المفسر بالقه في
 في القلب بطريق الفيض) وقد
 يراد من غير تخرج الوسوسة
 ويمكن ان يقال استغنى عنه لان
 الاقناع ان الله تعالى لا لا مؤثر في
 كل شيء فقوله بطريق الفيض
 يخرج الوسوسة لانه ليس القاء
 بطريق الفيض بل القاء الله مباشرة
 سبب نشأ من الشيطان وفيه
 الالهام بالمفسر لان الالهام بمعنى
 الاعلام وهو الاعم بكون سببائه
 اهل الحق لكنه راجع الى تحرير
 الصادق (قوله حتى رديه الاعتراض
 على حصر الاسباب في الثلاثة)
 فيه ان السبب المحصور سبب
 العلم عامسة انطلق وهو ليس
 بسبب كذلك اتفاقا فان اول بدني
 السببية مطلقة لا يصح اذلا اشتباه
 فيها ولو اريد في السببية عامسة
 انطلق فلا معنى لتبديدها بل الحق
 اذ لا مدعى لعموم سببية والاولى ان

الاكتساب اي حاصل لا مباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم ضروريا اي حاصل بدون الاستدلال
 فظهر انه لا تناقض في كلام صاحب البداية حيث قال ان العلم بالحادث نوعان ضروري وهو
 ما يحسنه الله في نفس العبد من غير كسبه واختاره كالموجود وتغير احواله واكتسابي وهو
 ما يحسنه الله فيه واسطة كسب العبد وهو مباشرة اسباب واسطه الالهام الحواس السليمة والخبر
 الصادق ونظر العقل ثم قال والحاصل من نظر العقل نوعان ضروري يحصل اول النظر من
 غير تفكير كالمعلم بان الشكل اعظم من الجزئ واستدلال يحتاج فيه الى نوع من كماله وجود
 النوع عند رؤية الدخان (والالهام) للعلم بالنوع يعني في القلب بطريق القهض (ليس من
 اسباب المعرفة بل هي عند اهل الحق) حتى رديه الاعتراض على حصر الاسباب في الثلاثة
 المذكورة وكان الاولى ان يقول من اسباب العلم بالشيء الالهام حاول التمسك على ان هي اما العلم
 والمعرفة واحدا لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمرتبة او الكليات والمعرفة
 بالاسائط والجزئيات الان تخصيص المحضة بالذكريات لوجه ثم الظاهر انه وادان الالهام
 الكلام في العلم التصديقي وانها فمجان منه (قوله فظهر ان لا تناقض) وجه التناقض انه جعل
 الضروري في مقابل الكسبي وجعل العلم الحاصل بنظر العقل من الكسبي ثم قسمه الى الضروري
 والاستدلال في فكان تسميته التي في عامته وحاصل الدفع ان القديم ما يقابل الاكتساب والتقسيم
 ما يقابل الاستدلال في هذا وليت شعري كيف يتقبل التناقض استدلالا قد صرح ان العلم مطلقا
 لا يكون الا بالاسباب وصاحب البداية جعل الكسبي ما يكون به اشارة الاسباب ثم قسم مطلقا
 الاسباب الى ثلاثة ثم قسم ما هو بسبب خاص اعني نظر العقل الى الضروري والاستدلال في ليس
 انقسم الاسباب المباشرة حتى يكون الحاصل بنظر العقل حاصل بسبب المباشرة فيتناقض ولو سلم
 فيجوز ان يكون بين التقسيم والادغام عموم من وجه فيكون نظر العقل اعم من وجهه من السبب
 المباشر واقسم هو الحاصل بالاعم فلا تناقض اصلا نعم رد على التقسيم الثاني منع المحصر
 بالمحدثات والتجريب فيحتاج الى جعل قوله من غير تفكير تفسير قوله بول نظري فيكون
 الضروري بمعنى الحاصل بدون تفكير (قوله حتى رديه الاعتراض) فيحتاج الى دفعه بأنه عالم بتعاقب
 بعدم سببية مستقلة غرض صريح ادراج وجه في العقل مثل المحدث والتجربة والوجدان (قوله الا ان
 التخصص بالذكريات لوجه له) قيل المحضة هي التي لا يكون لها ثبوت كما قال الشاعر

براد في السببية مطلقا ذلك الكلام في الاسباب الظاهرة العادية والعلم الالهي من السبب الخفي بلا قسط سبب
 ظاهري سوى العقل (قوله الا انه اول التنبيه على ان المراد بالعلم والمعرفة واحد) واكد هذا التنبيه ان زاد في متعوله الباء الذي زاد في
 مفعول العلم وفيه انه قد تنقض المعرفة بالعلم المسبوق بالجواب وقد تخصص بالثاني من ادراكه تنقض بينهما جعل (قوله الا ان تخصص
 المحضة بالذكريات لوجه له) يمكن ان يقال لايجوز لتكرار الالهام بكونه سيد الادراك اغنا النزاع في انه هل على العلم الحاصل بوثق ام
 لا فلا نزاع يرجع الى انه هل يعرف محضة المعلوم ومطابقته للواقع او لا فبانه باذراج المحضة على ان في السببية ليس لانه لا يكون سببا
 للادراك بل لانه لا يكون سببا للمعرفة محضة الإدراك وكان من وقع في جملة سببا لتفاوت من ان بعض الانبياء كانوا انبياء بالالهام وعلى هذا
 يعني في سببية الرؤيا بالعلم ايضا اذ بهتم التوجه كاستار رؤيا وقوله وبصلم لا زاد على النظر الاول او يصح لان احدا من القسدين كلف وكلفة

فقد في قوله قد يحصل به العلم الحقيقي لا التقليل والافلاز لان الكلام في سبب العلم لعامة الخلق وفي كون التواتر حالاً لازماً على الغير
 نظراً لان مصداقه العلم والغير ان يقول لم يحصل في العلم من غير هذا العدد نعم من شرط عدداً خاصاً يصلح عنده لازماً الغير والتعرض بغير
 الواحد العدل على الحاجة اليه لا تسبق ان العلم لا يشمل الظن والمراد بتقاييد المعتقد غير المعتقد لقلاد المعتقد له فانه يعتقد الاعتقاد الجازم
 الذي يقبل الزوال وقوله فكانه ما أراد بالعلم ما لا يشاء به أي كانه ما أراد بالصفة وجوب غير لا يستلزم التقييد لصفة يعجز بها المذكوران
 قامت هي به - في عكس ما حقق سابقاً في مقام تعريف العلم وانما قال كل لاحتمال أن يكون العلم عاماً وتخصص الاسباب بالاسباب المعتمد
 بها في قال كله كان غير مرضية كانه غفل وقوله والافلاز وجهه يريده فلا وجهه بحسب الظاهر فلا ينافي قوله كان (قوله فالعالم) بقرع
 على ثبوت حقائق الاشياء وتحقيق العلم ما هو كون العقل بالنظر في الدليل سبباً للعلم اذ لو انتفى أحد عالم يصح الحكم بحدوث العالم والاستدلال
 عليه وفي تعريفه ما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع ابحاث الاول ان المراد بكلمة ما ان كان شيئاً ما فلا يصح استثناء الله
 تعالى عنه وان كان كل شيء فلا يصح في مقام التعريف لان التعريف للمفهوم لا لا فرق في العبارة العكس كما كان غير الله تعالى الثاني ان المراد
 بكلمة ما ان كان شيئاً ما لتناول الأشخاص ولا يقال لا يعلم ولو كان المراد الجنس على ما حقق لم يصح استثناء الله تعالى لعدم دخوله تحت
 الجنس ويمكن اختيار الشق الاول وحمل قوله من الموجودات على معنى من أجناس الموجودات فخص به الأشخاص لكنه يكفي في
 التعريف حيث تضمن الموجودات وفي ذكر ما سوى الله تعالى الحالة الثالثة ما قبل ان قوله مما يعلم به الصانع ضائع لا فائدة فيه وأجيب
 عنه بأنه زائد على التعريف إشارة الى وجه التسمية والاحسن ان يقال العالم اسم ٤١ لاجناس الموجودات لا مطلقاً بل من حيث

انه يعلم به الصانع وان يقال هو
 لاخراج الصفات من غير حاجة
 الى الابتداء على ان الصفات ليس
 غير الذات ولاخراج مجموع الواجب
 والممكنات من غير حاجة الى
 التمسك بان الكل ليس غير
 الجزء ولاخراج جميع الصفات
 والممكنات لانها غير الذات لانها
 ليست بصفات ولو لم يخرج لم يصح
 ان العالم بجميع أجزائه محدث
 وسنطالع على أن في اعتباره في

ليس سبباً يحصل به العلم لعامة الخلق ويصلح لازماً على الغير والافلاز انه قد يحصل به
 العلم وقد ورد القول به في غير نحو قوله عليه الصلاة والسلام الحق ربي وحكي عن كثير من
 السلف وأما خبر الواحد العدل وتقليد المعتقد فقد يشهدان الظن والاعتقاد الجازم الذي لا يقبل
 الزوال فكانه ما أراد بالعلم ما لا يشاء به او لا فلا وجه له لاسباب في الثلاثة (والعالم) أي ما سوى
 الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم
 الحيوان الى غير ذلك فيخرج صفات الله تعالى لا يعلم به غير الذات كما انما ليست عينها (بجميع
 أجزائه) من السموات وما فيها وارض وما عليها (محدث) أي يخرج من العدم الى الوجود
 بمعنى انه كان معدوماً فوجدت فلا فلا ماسة حيث ذهبوا الى قدم السموات عواديها

• عند الناس ان عاشق • أي ثبت وجوبه انه خلاف الظاهر وفيه استدلال واهم خلاف
 المقصود (قوله وكأنه لم) كله كان غير مرضية فنه ناقلاً (قوله مما يعلم به الصانع) إشارة الى
 وجه التسمية وليس من التعريف كما هو المشهور والالزام الاستدلال (قوله بعالم الاجسام)

مفهوم العالم دخلاً في اثبات المحدث وفي ذلك داعي الى ذكره في مفهومه
 الرابع ان العالم كما يصدق على كل جنس من الموجودات يصدق على جميع الاجناس من حيث المجموع وهذا الفرد ايضا متعدي في سبيل
 التبدل اذ جميع ما سوى الله من الموجودات يتبدل بزيادة على كل موجود والصنف أراد هذا الفرد بقرينة قوله بجميع أجزائه محدث وانما
 خص الارادة به ليستغنى في الاستدلال عن ابطال التسلسل ويثبت وجود الله تعالى سواء كان التسلسل باطلاً أو لا ويرد به على الحكم لذهابه
 الى قدم بعض العالم (قوله بعالم الاجناس وعالم الاعراض) شبه على تخصيص العالم بالاجناس وعلى تعميمه بحيث يشمل ذوى العلم
 وغيره دفعا لتوهم ما رجع الكشاف من كونه اسماً لذوى العلم من الملك والجن والانسان لا تلائم الاستدلال بالعالم بهذا المعنى على
 وجود الواجب ولو قال عالم الاعيان لكان أنسب بقوله عالم الاعراض ومن قال لو قال عالم الجواهر ليشمل الجواهر الفردة ايضا لكان
 أولى به - رفق انه لو قال كذلك لخلص الجواهر الفردة بمقتضى عرفهم - انه لا تظهر فائدة التعميم للجواهر الفردة وقوله فيخرج
 صفات الله تعالى يعني به عند الاشاعة لا تعاملاً بين الذات عند المنزلة وخروجها موقوف على ذكر قوله من الموجودات اذ لا وجود
 للصفات عندها وما ياتي في أن يبينه عليه ان خروج الصفات الشخصية من اعتبار الجنس في التعريف من غير حاجة الى التسليم بأن ليست
 غير الذات وانما الحاجة لاخراج جنس الصفات (قوله من السموات وما فيها وارض وما عليها) لجميع الارض اتباعاً لكلام الله تعالى
 من جع السموات وافراد الارض وما فيها وما عليها فتعني لم يقصد استيفاء الأجزاء في التفصيل بل فصل البعض وترك البعض اعتماداً على
 سهولة تفصيل الباقى فلا بد انه في اعراض السموات والارض ولا يجاب بدخول اعراض السموات في قوله وما فيها لان في ما ان تكون
 بمعنى يخص موضع المعروض وما ان تكون بمعنى يخص المحال والجمع بين المعنيين لا يصح (قوله أي يخرج من العدم الى الوجود) للحدث

القصران أحدهما الخروج من العلم إلى الوجود وهو بهذا الاعتبار صفة للوجود وثانيهما كون الوجود مسبوقا بالعدم وهو بهذا الاعتبار صفة الوجود فالأول لا نسب يحمل الحديث على العالم كله على المعنى الأول فلما اختاره ثم قصر الخارج من العلم إلى الوجود بأنه كان معدوماً وجد إشارة إلى أن المقصود من الخارج من العلم إلى الوجود معنى مجازي والأول عدم ليس بحال الوجود حتى يخرج منه شيء إلى الوجود وإلى أن لا واسطة بين الوجود والعدم كما قيل إن زمان الخروج من العلم إلى الوجود غير زمان الوجود والعدم فتنبيه (قوله) وقدم العناصر مجرداها وصورها لكن بالنوع يعني أنها لم تقطع عن صورته) يريد قديمها بصورها الجمعية بنوعها بمعنى أنها لم تقطع عن صورة جمعية الصورة الجمعية هي ما يبيعه واحدة نوعية لا تختلف إلا بأمر خارجة عن حقيقة أنها تكون نوعها مستقر الوجود بتعاقب أفرادها أزلا وأبداً وأما الصور النوعية فتعدو بحسبها أو ذلك لأن مذهب الأبيو زخلوا بأن صورها النوعية بأسرها بل لا بد أن يكون معها واحد منها لكن هذه الصورة مشتركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستقر الوجود بتعاقب أنواعه ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية العنصرية كأن يكون نوع الواحد ما غير مستقر الوجود بتعاقب أفرادها الشخصية الذي هو حصوله من عنصر آخر بطريق الكون والفساد ولا امتناع أيضاً استغناء ذلك عنه ولا في استمرار أنواع المركبات في ضمن أفرادها المتعاقبة لأنها وإن عرفت هذا ظهر ذلك اختلال ما في بعض الحواشي في هذا المنام من أن الشهور والصور النوعية العنصرية بقاعدة بالجنس حتى جاز واحد نوع التناثر مثل لكن بشكل بقاء صور الاستقصات الموجودة بالذات في أمر جرة المواليد القدية بالنوع فكان الشارح مال إلى هذا وأراد النوع الإضافي هذا على أنه لا يشكل بقاء الصور المذكورة لأن المذهب أنه لا امتناع في عدم قدم بعض الصور النوعية وكذلك ٤٣ لا امتناع في عدم قدم المواليد وفي ثبوت قدم شيء من المواليد النوع وعدمه بحيث

وان أراد النوع الإضافي اغتنفغ
لو كان للصور النوعية جنس
تحت جنس وما يجب ما قيل
أنه أراد الشارح بالقسم النوع
أنها قدية بسبب عدم خلو المادة عن
قوة لم يعرف أنها قدية بالتحض
بهذا المعنى أيضاً (قوله لانه) أي
جزء العالم لا العالم أذليس العين
عالمها قام بذاته والام يكن زيد
عينا ولا العرض عالما يقم بذاته

وصورها أو اشكالها وقدم العناصر مجرداها وصورها لكن بالوع يعني أنها لم تقطع عن صورته
نم أطلقوا القول بحدوث ما سوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج إلى الغير لا بمعنى سبق العلم عليه
ثم أشار إلى دليل حدوث العالم بقوله (أذهو) أي العالم (أعيان وأعراض) لانه قام بذاته فغير
والأعراض وكل منهما جامعا ثل المستبين ولم يتعزز له المصنف رحمه الله تعالى لأن الكلام فيه
طويل لا يباين هذه المختصرة كثير وهو مقصور على المسائل دون الدلائل (فالأعيان ما) أي يمكن

شارة إلى أن الأمر ما سوى الله تعالى من الأجناس في يدليس بعالم بل من العالم وإلى العالم اسم
لأقرب المشترك بينهما فيقطع على كل واحد منهما وعلى كلاهما اسم لكل والامصاح جمعه (قوله)
لكن بالنوع) الشهور والصور النوعية العنصرية بقاعدة بالجنس حتى جاز واحد نوع التناثر
مثلا لكن بشكل بقاء صور الاستقصات الأربعة في أمر جرة المواليد القدية بالنوع فكان

والام يكن العرض الشخصي عرضا وهذا التردد دليل للحصر وقوله
وكل منهما حادث كبري لقول المصنف أذهو أعيان وأعراض فتظام الدليل هكذا العالم مختصر في الأعيان والأعراض وكل منهما حادث
ولا ينبغي الغفر منع الخلف الانتاج في قولنا العالم مختصر في الأعيان والأعراض وكل منهما حادث لانه لا ينبغي أن العالم جزء للعالم فينبغي
أن يؤول بأنه أراد أن كل جزء للعالم ما عين أو عرض والحد من العرض حادث والعرض ينشأ عن كل جزء للعالم حادث وقوله أن قام
بذاته فهو عين يصدق على المركب من عين وعرض قائم، ولو التزم كونه عينا لاعتل في - هـ من العين المركب في الجسم وقوله تقسمت في ويريد
بقوله ولم يتعزز له المصنف أنه لم يتعزز لبيان لانه لم يتعزز للسن لان البدن كبري مطوية فيكون مما تعرض له وكون المختصر
مقصودا على المسائل بكذبه قوله أذهو أعيان وأعراض الآن يجعل القصر داعيا لا لحاق البادر بالمعدوم انقص الادعاء يكفي في
بيان عدم لباقة التعرض له وقوله دون الدلائل بقية في القصر على الدلائل والمقصود في التعرض لها (قوله فالأعيان ما) أي يمكن
نه بافاد الممكن على أن التعريف لا ينافي للعدم لا لظفراده لابعان جرد عن الأفراد وتولد مادة التعريف من الجمعية إلى الأفراد وجعل
ما غيرا عن الممكن ليخرج الواجب اما كون الأعيان قسما من العالم فلا يصلح قرينة في جعل ما غيرا عن الممكن لأن الممكن أعم من
العالم لشموله صفات الواجب لذاته دون العالم فالجميع جعل ما غيرا عن جزم من العالم قربة جعله من أجزاء العالم ولأن تجعله
عبارة عن الحادث قربة منه سبق أن العالم بجميع أجزائه محدث باله وإن تقول لاحاجة إلى تعقيد ما لا خارج الواجب عن التعريف لان
القسام بذاته يعني ذكره على رأي المتكاتبين يخرج الواجب لان قيام بذاته تخالفا لكونه بهذا المعنى بداسناده إلى الممكن والأحداث
أجزاء العالم ولهذا قال الشارح ومعنى قديمه بذاته ولم يقل ومعنى القيام بذاته وقدم ما قبل تعريف العين صدق على المركب من
عرض قائم كالسر والشهور أنه ليس بعين هذا وفيه ان تغير هذا المركب بعينه تغير أجزاءه وبعضها تابع لتغير شيء آخر وبعضه ليس

يتابع فحينئذ المجموع ليس تابعاً ولا غير تابع على أن معنى التعريف أن العن نوع واحد من الممكن وهذا من اجتماع التعريف (قوله ومعنى قيامه بذاته عند المتكاملين أن يتميز بنفسه الخ) والمتميز بالذات غير الشارح إلى التعريف بنفسه ومعنى التميز بالذات أن يكون مشاراً إليه بالاشارة الحسية بالذات بأنه هنا وهناك لا دم كون التميز معاولاً لغير شيء آخر حتى يرد تعريف العن الكل فان تميزه تابع ومعلول لشيء من الاجزاء كان الكل معلول الاجزاء وابل المتكاملين عاقلو الفلاسفة في تعريف القيام بالذات لخصر الصنف القديمة عن العرض تحاشياً عن اطلاق العرض عليه ولو يعتد بغيره من خروج الصفات المجردة ان الحد أنه عن تعريف العرض لعدم فهم بوجود مجردات وأما المتأخرون ومنهم القائلون بقدر النفس فيشكل تعريف العن عندهم بعين المجردة وكذا تعريف العرض بشكل يتجوزع اعراضه ولا يشك على الحكيم دخول الصفات القديمة في تعريف العرض لانهم لا يعرفون بها (قوله أي محله الذي يقوم به) اللام التميز تعريف العرض بما يتميز به تابع لغيره غير أن يفسر الموضوع بالموضوع في التميز وانما يفيد بالذي يقوم به في تعريفه فهم للموضوع لاخراج المهيول عن تعريف الموضوع على رأي الحكميم وعلى طريقة المتكاملين لا يصرح أن يكون لاخراج المهيول لانهم لا يعرفون به فهو لاخراج الماكنا (قوله ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ذاته وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع) فتدفع فليما بينهم أن معنى وجود العرض في كذا أن يكون وجوده هو وجوده في الموضوع ونفسه بان معناه عدم تمايز الوجودين في الاشارة الحسية ومعنى عينه الوجودين الالهية في الاشارة الحسية والشرح جعل الاتحاد حقيقة قبلاً واد بأنه يصح أنه وجد ٤٣ العرض فقام باحل فصحة تحليل الفناء تشهد

بالمناورة وبأن امكان ثبوت الشيء في نفسه غير امكان ثبوت لغيره هذا ويتجه ايضا انه لو كان وجود العرض مجرداً للقيام بالغير لكان كل امر اعتباري قائم بالغير عارضاً وأما قوله ولما يتبع الانتقال عنه فحينئذ امتناع الانتقال لانه قائم بالمحصل فلو انتقل فاما ان يقوم به المحل الاخر فيلزم تحصيل الحاصل واما ان لا يقوم به فلا يحتاج في وجوده الى محل يقوم به ولان تخصصه بالمحل (قوله بخلاف وجود الجسم في الحيز) قال بعض

يكون (قوله قيام بذاته) بقدر يتجه له من انقسام العالم ومعنى قيامه بذاته عند المتكاملين أن يتميز بنفسه غير تابع تميزه لشيء آخر بخلاف العرض فان تميزه تابع لخصر الجواهر الذي هو موضوعه أي محله الذي يقوم به ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ذاته وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع ولما يتبع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم في الحيز لان وجوده في نفسه هو وجوده في المميز امر آخر ولذا بنا قل عنه وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته استغناؤه عن محل يقوم به ومعنى قيامه بشئ آخر اختصاصه به بحيث يصير الاول نعتاً والثاني مفعولاً ناسواً كان تميزه كافي لسواد الجسم أولاً كان صدق لفظه معاولاً والمجردات (وهو) أي ماله قيام بذاته عن الصالح (انما مركب) من جزأين فصاعداً عندنا (وهو الجسم) وعند البعض لا بد من ثلاثة أجزاء

الشارح حال الى هذا أو اذ النوع الاضافي (قوله ومعنى قيامه) أي قيام العن والممكن قيده بالاضافة لغيره اذ عين قيامه تعالى بذاته ثم لا يخفى أن هذا التعريف يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير والمشهور انه ليس بمميز (قوله هو وجوده في الموضوع) أي ليس امر آخر بل عين وجوده في الموضوع وقيامه به وليس بشئ اذ يصرح أن يقال وجوده في نفسه فقام بالجسم وامكان ثبوت شيء في نفسه غير امكان ثبوت لغيره وكيف يفيد الثبوت كما في شرح المواضع (قوله

الحق في شرح الاشارات اعلم ان المكمل عند القائلين بالجسم غير المحيز وذلك لان المكمل عندهم قريب من مفهوم القوى وهو ما يعتمد عليه التمكن كالارض للسرير والاعتماد عندهم ما يسمى بالحكم ملا وأما ما قيل فهو الفرق بين التوهم المشغول بالتميز الذي لو دبتغله لكان خلافاً كذا دخل الكثرة والاعتماد ما عند جمهور الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر للجسمي (قوله وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته) لم يقل معنى قيامه بذاته كقائل في تعيين المعنى عند المتكاملين اشارة الى ان معناه عندهم قدم مشترك شامل للواجب والممكن بخلاف معناه عند المتكاملين فان معنى قيام الواجب بذاته عندهم غير معنى قيام الممكن بذاته (قوله ومعنى قيامه بشئ آخر اختصاصه به الخ) المراد بصير ورة الاول نعتاً بصير ورة ثانياً امالاً لاشتقاق والترتيب وورد الصورة قائم به عن بصير نعتاً بالتركيب فقال لا ضرورة لان المراد بالجزء وبالباقي في قوله اختصاصه به المحل المقوم للشيء وهو بعد (قوله وهو ماله قيام بذاته من العالم) اشارة الى ان لغيره يرجع الى الاعيان وانما ذكره لغيره الى انه مذكور في المعنى وشاربه الى توجيه آخر لكامة ما في تعريف الاعيان سوء ما ذكره وهو جعله لغيره عن جزء من العالم والمراد بالجزء في قوله انه صير كمن جزء من الجزء الذي لا يميز أو انفس في قوله وهو الجسم بأنه يتحمل العن المركب من مجردين لا يخصص في الجسم كأن غير المركب يتحمل المجردة لا يخصص في الجواهر فكان المناسب وهو كالجسم كائناً في غير المركب كالطهور واعتذر بأن اعتراف كثير من وجود المجردة جعل احتمال المجردة قابلاً لاستحقاقه باليه بخلاف المركب من مجردين فانه احتمال صرف اعلم ان الجسم عند الاشاعرة هو التميز القابل للقسمة ولو في جهة واحدة وعند المعتزلة فهو المتألف المنقسم الى الجهات الثلاثة فقال الجبائي لا بد لتلك القسمة من شياً جزءاً وقال الغلابي من ستة وقال صاحب المواضع والحق انه يكفي

للاحتراز هنا (قوله بل لا بد من ابطال المهيولى والصورة والعقول والنفس المجردة) فيه انه لا ينافى ثبوت العقول والنفس المجردة
 حصرا للمعين الغير المركب في الجوهر اذا العين هو المميز بالاصالة وليست العقول والنفس مختبرات (قوله وعند الفلاسفة لا وجود
 للجوهر النزي) بل لا يمكن وجوده اذ في إمكان وجوده اختلال ثبوت المهيولى والصورة وفي قوله وآدوى أدلة ثبوت الجزاء تعرض بالامام
 الرازي حيث حكى ان أقواله الاسد لا يخلو بالحرارة وتنصق مساحة الميان عنان الكشف عن جلية الحال والسطح مقدر بالاستواء عقل
 الشارح عنه وكذا قد غلط بالثبوت لانه بالمرزوم كانه تركه الشارح لان مطلق الخط ينافى الحركة وكما لم يزل ولا يسل وجود الخط
 المستقيم بل وجود مطلق الخط فن اصلح كلام الشارح بتمديد الخط بالمستقيم مستدلة بالان لا يلزم من الدليل لم يأت بالخط بل وقد
 ترك الشارح بعضا من هذا الدليل وهو انه لو ماستهأ كثر من جزاين لكان في السطح لان النفاذ بالجزاين لازم لا محالة فوجود الخط
 لازم البتة فلا حاجة الى حديث السطح واقتل ان يمنع إمكان وضع الكرة الحقيقية ٤٥ على السطح المستوي لانه يستلزم

ثبوت الجزاء والجزء محال وأورد
 منوع لثلاثة منوع إمكان الكرة
 الحقيقية ومنوع إمكان السطح
 المستوي ومنوع وجود موضع
 النفاذ ودفعت والقام لا يستعمله
 (قوله وأشبهه رها عند المشايخ
 وجوان) فيه مساحة اذ ليس
 كل من الوجهين أشبه بالوجود
 فاعرفه (قوله لم تكن الخردلة
 أصغر من الجبل) ولزم تسلسلات
 في رمتها هي في كل جسم ولك
 ان تبطل انقسام العين الى النهاية
 ببرهان التغطية (قوله وذلك انما
 يتصور في المتناهي) وذلك لانه
 اذا كان غير متناه أ كثر من غير
 متناه يبطل عدم متناه ما ببرهان
 التطبيق وبما قد دفع ما يقال ان
 الله قبل جازم بان جميع مراتب
 الاعداد أكثر مما بعد الضم
 منها وكذا معلومان الله تعالى أكثر
 من مقسوراته نعم لو توقت
 في جوابان برهان التطبيق في

فان ما لا يتركب لا يتصور عقلا في الجوهر عسى الجزء الذي لا يتجزأ بل لا بد من ابطال المهيولى
 والصورة والعقول والنفس المجردة لانه وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفردي أعني الجوهر
 الذي لا يتجزأ وتركب الجسم انه هو من المهيولى والصورة وأقوى أدلة ثبوت الجزاء انه لو وضع كرة
 حقيقة على سطح حقيقي لم يمسها الا بجزء من قسم اذ لو ماستهأ جزاين لكان فيها خط بالفعل
 فلم تكن كرة حقيقة على سطح حقيقي وأشبه رها عند المشايخ وجوان الاول انه لو كان كل عين
 منقسما الى اقسام لم تكن انفرادا أصغر من الجبل لان كل منهما سير متناهى الاجزاء والعظم
 والصغر انما هو بكثره الاجزاء وقلته اذ انما يتصور في المتناهي الثاني اجتماع أجزاء الجسم
 ليس لذاته والاقسام لا افتراق قاله تعالى قد ربي على أن يخلق فيه الافتراق الى الجزاء الذي لا يتجزأ
 لان السائر الذي تنازع فيه ان أمكن افتراقه لم يرد له تعالى عليه دفعا للجزئين لم يكن ثبت
 للمدى والكل ضعيف ما لا أول فلانه انما قيل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزاء لان
 المصنف وهو بيان حدوث العالم بجميع أجزائه وأيضاً وجوده من مركب من جوهرين
 محتردين فمما لم يثبت اليه وجوده من المركب في الجسم • لانا نقول الغرض بيان حدوثه بجميعه مع
 أجزائه المألومة وعدم بيان حدوثه لمحقق لانفاص واحتمال المركب في المجزئات محال يذهب اليه
 أحد سبلات نفس المجزئات فان أكثر الناس قائل بمقتضى انما لم يثبت اليه (قوله خط بالفعل) أي
 مستقيم لان اللازم هذا وان كان مطلق الخط بالفعل ينافى الكرة الحقيقية (قوله وذلك انما يتصور
 في المتناهي) رده عليه ان العقل جازم بان جميع مراتب الاعداد أكثر مما بعدا عشرة منها وكذا
 تعلقات على تعالى أكثر من تعلقات حدوثه (قوله الثاني) حاصل هذا الوجه ان كل يمكن مقدوره
 تعالى فله ان يوجد الاقترانات الممكنة ولو غير متناهية فحينئذ كل مقسوق واحد جزا لا يتجزأ اذ لو
 أمكن افتراقه مرة أخرى لم يقدره تعالى عليه فيدخل تحت الافتراقات الموجودة فلو يمكن
 ما فرضناه مرة فواحد وان لم يمكن افتراقه ثبت للمدى في هذا التقدير لا يرد اعتراض الشارح
 (قوله على ثبوت النقطة) • ان قلت النقطة نهاية الخط بالفعل ولا خط بالفعل في الكرة فلا نقطة

أمثالها لكان له وجه (قوله والكل ضعيف) فيه رد لما قاله صاحب المواقف بعض ذلك الحجج وان كان يمكن عند الجواب جدلا فافهم
 للمصنف اقناع وطماينة باطن ولو جعل استدلال الضعف الى المجموع لكان الرد أبلغ (قوله أما الاول فلانه انما قيل على ثبوت النقطة)
 فان قلت انما لا يخط في الكرة لا نقطة فيها عند الحكم والنقطة نهاية الخط لان نهايتها سطح واحد غير متناه • قلت لا نقطة فيها لانه
 لا يتجزأ فيها فلما استدل بوضع الكرة على السطح على ثبوت الجزاء تنهى المنع بان لا يلزم منه وجود النقطة القائمة بالكرة لا وجود الجزاء
 فلا توجد له اذ لا نقطة في الكرة عند الحكم ولا حاجة في دفعه الى أن النقطة تكون نهاية السطح المخروطي عندهم على انه لا ينفع في
 دفعه ان النقطة في الكرة عندهم وقوله وهو لا يستلزم ثبوت الجزاء لانه لا يستلزم ثبوت الجزاء على ان ثبات الجزاء بثبوت النقطة نعم انما
 تبين فيثبت الجوهر النزي وما مرض فلابد من محل غير منقسم فذلك المحل هو الجوهر (قوله وايس فيها اجتماع أجزاء) منوع لكون
 اجتماع أجزاء الجسم لانه بانها متصل واحد غير قابل للافتراق وانما الافتراق المحسوس من اغلاط الحس فانه لا افتراق بل انعدام
 جسم واحد وحدث جسمين آخرين (قوله لان الجزاء الذي تنازع فيه ان أمكن افتراقه لم يقدره تعالى عليه دفعا للجزئين) قلنا أمكن

القول لا هو وفرضه الامكان لا يوجب التميز في تحت القدرة وبهذا يتضح ان كل ممكن مقدور الله تعالى فله
 ان يوجد لا افتراقات الممكنة ولو غير متناهية فله ضد كل منفرد واحد بجزء لا يتجزأ لا يمكن تجزؤه ولم توجد الافتراقات الممكنة ٧ ولا
 يجاز هذا التفرع عما ذكره الشارح وهذا كيف وامكان التميز فرضا او عسلا لا ينافي وجوده فترافات الممكنة في نفس الامر ويمكن
 دفع الوجه الاول بالناسخ الى الصغر والكبر منوطان بكثرة الاجزاء بالعدل وقلتها الى الكبر كبره لا اجزاء الغير المتناهية اعظم من غير
 الاجزاء المتناهية اصغر لا ترى ان اجزاء الذراع اعظم من اجزاء نصف الذراع وبان الانقسامات غير متناهية عندهم يعني ان العقل لا يقف
 في انقسامه الى حسد لا يكون بعدها فحقه لان جميع الانقسامات الغير المتناهية فيه بالعدل والصغر والكبر منوطان بكثرة الاجزاء بالعدل
 وقد اورد في الثاني بان الانقسامات الغير المتناهية عندهم الى اجزاء منقسمه اذا لا يمكن تأليف المنقسم من غير المنقسم فلو فرض اتحاد جميع
 الانقسامات الممكنة لم تكن الاقسام الامور قابلة للتقسيم وما اورد على الوجه الثاني من انه بدل على امكان الجزئ لا على وجوده والمدهى
 هو الوجود يمكن دفعه به اذا امكن الجزء اخرج المبوحي من حيز الوجود الى حيز الامكان فيصير وجوده ارجح الممكنين لا بمحالة (قوله) واما
 ادراك في اضافاته (لغيره من صف) فيه اشارة الى ان الثاني اقوى قسما وكفا كما شاهد على قوة الثاني انه لا يقدر العقل على تعقل ذي جسم
 تركه وهو موجودا بغيره من صفه ٤٦ على قوله ولهذا مال الامام الرازي في هذه المسئلة الى التوقف ارضه أدلة الانيات

وقد شغل ذلك الذي عن ضعف
 لا يوجد التوقف في ما قلنا ضعفه
 مع ولا ان تقول في قوله مال
 تعرضت الى التوقف لمذاهب من
 الطوائف المستقيمة (قوله) فان قيل
 هاهنا الخ لا في غيره) فيه عناية
 من وجهين احدهما ان لا يتحقق
 في ما لا في فطانتنا وانما هما
 شجرة الخ لا في مشهورة بالضعف
 وعدم اطلاقه لا يتبع به عاقبه
 هذه لطيف وفي قوله فله ان في
 انباء الجواهر الفردة قوله فيه
 فله ان يمتدح في ان غيره لا تكافئ لا
 لغيره لا يتحقق ان طوائف الفلاسفة
 في انبساط الحيوان القديمة الابدية
 بل انبسط حادنا بعدد وبعاد لم يكن
 فيه خالفة فتعقد قدمها الهون من

وحلوا في المحل ليس حلول السر بان حتى يلزم من عدم انقسامها عدم اقسام المحل واما الثاني
 والثالث فلان الفلاسفة لا يقولون بان الجسم مما تألف من اجزاء اما بفعل وانها غير متناهية بل
 يقولون انه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا وانما العظم والسنن
 باعتبار المقدار القائم به والافتراق يمكن ان ياتي بانه فلا بد من الجزء واما دلة الثاني ايضا فلا تخو
 عن ضعف ولهذا مال الامام الرازي في هذه المسئلة الى التوقف فان قيل هل هذا الخ لا في غيره
 فله ان في ثبات الجواهر الفردة نتيجة عن كثير من ظلمات العلاقة مثل اثبات الهية في الصورة
 المؤدى الى قدم العالم وفي حشر الاجساد وكثير من اصول الهندسة المبني عليها واما حركة السموات
 واستمرار الحرف والانتظام عليها (والعرض ما لا يقوم بذاته) بل بغيره بان يكون تابعها في الضمير
 او محتصا به اختصاص الناعت باله موت على ما سبق لا يمتنع ان لا يمكن تعقله بدون المحل على ما توهم
 فان ذلك انما هو في بعض الاعراض (ويحدث في الاجسام والجواهر) قيل هو من تمام التعريف

احتراز عن صفات الله تعالى
 فيه قلت تلك القضية مهمة لا كلمة فان غاية احد سطحي الجسم الخروطي نقطة بلا خط وكذا
 المركز (قوله) وفي حشر الاجساد لانه في الآخرة فينبغيه الاستقرار الاول (قوله) المبني عليها دوام
 حركة السموات (دلة) دوامها المذكورة في الكتب الحكيمية المتدولة غير مبينة على اصل هندسي
 ولعل الشارح اطالع على دليل يثبت عليه (قوله) قبل هو من تمام التعريف وقيل لا تتألف وجوها

ثبات الجزء ووقوف في ابتداء دوام حركة السموات والارض على اصل هندسي كما يشهد به بيانهم واما (قوله) ما لا يقوم بذاته بكثرة
 بل بعينه) فيه خلل لان بل لا يوجب ما نفي عن المتبوع العاقل والمثبت التابع تبعه العرض له في الغير والمضي عن المتبوع ليس تبعه
 ان يرضى لان انما يثبت له ليس معناه التبعية في التحيز للذات فتأمل وقوله واخرجه تصابه اختصاص الناعت بالاعتبار اشارة الى تعريف
 العرض على مذهب الحكماء ولا يتحقق ان تعريف العرض بما لا يقوم بذاته لا يتم على مذهب الحكم فانه يصدق على الصورة ولا بد من تقييد
 الغير بما هو مذهب في التعريف عليه في هذا المقام من فضول الكلام ولعل من قال معنى القيام الغير انه لا يمكن تعقله بدون المحل اراد
 به استحالة وجوده بدون المحل كما وقع في تعريف المتواتر فوم لا يتصور تواترهما على الكذب يعني استحالة تواترهما على الكذب فلا بد
 اختصاصه بالاعراض النسبية (قوله) قبل هو من تمام التعريف احتراز عن صفات الله تعالى) فيه بقوله قيل على ضعف هذا القول اما
 لما قيل ان ما في تعريف العرض عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث فلم تدخل الصفات في التعريف حتى يخرج قوله ويحدث الخ والمالما
 كان انية الى انما تدخل الصفات في التعريف على مذهب المتكافئين لان عدم القيام بذاته عبارة عن التبعية في التحيز ولا على مذهب
 الحكماء لان وجود الصفات عندهم اذ لا يصح التعريف حيث لا ياتي له لا يصدق في التعريف على اعراض المجردين فيخرج عن
 كونهما معاني مذهب الحكماء اذ لا يمكن اخراج صفات الله تعالى ويحدث ولا حاجة الى قوله في الاجسام والجواهر وانما حيث يشهد يكون
 لا بد لاني في حديث العرض ضامها فان قلت اذ لم يجعل من تمام التعريف ويكون التعريف شاملا لاعراض المجردين على مذهب

الحكم لا يتبع هذه الحكمة لان عرض الجوهر ان يكون قدما وليس في الجسم والجوهر • قلت يمكن ان يخصصه بمحصل قوله في الاجسام والجواهر قد الحكم وقبسه انه يشكّل بعد صفات النفس الناطقة ولا يبعد ان يقال المقصود منه بيان ان العرض كما يقوم بالجسم يقوم بالجواهر ايضا وبيان ان العرض لا يقوم بالعرض اورد من جوز قيام العرض بذاته اوجدها في حقل (قوله كالاولا) فـ (قوله) انتهى ما يشانه لا نسكرا قدمنا وجودها مع الاكوان مع ان انبساط الطعوم والواغ لتناسخها من النفاذ فخال صاحب المواظف الحق التوافقي في كون باقى الالوان بالتركيب لا عبر لاحتمال ان يكون من البوائق الوان بساط من غير تركيب وان يحصل بالتركيب ايضا (قوله) والاكوان هي الاجتماع والاتفاق والحركة والسكون وجه الحصر ان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر والا الثاني وهو ما لا يتصور القياس الى جوهر آخر ان كان مسبوقا بمحصل في ذلك الحيز فتكون وان كان مسبوقا بمحصله في حيز آخر فحركة والا اول وهو ان يعتبر حصول الجوهر في الحيز بالنسبة الى جوهر آخر فان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينهما وبين ذلك الآخر جوهر ثالث فهو الافتراق والا فله والاجتماع وانفادنا بما كان التخلل دون وقوعه لجواز ان يكون بينهما ما خلاه أى مكان خال عن التعيين عند المتكلمين كذا في شرح المواظف وورد عليه المحصول في الحيز في آن الحديث ٤٧ فانه خارج عن الحركة والسكون ان

العرض ايضا متميز بخصوصه • الحيز لا يخلو من الامور فبما تم التسلسل وقيام العرض الامر وفيه ان حصول العرض في الحيز بالعرض لا بالاصالة فهو ليس بصفة موجودة حتى ياتي التسلسل وقيام العرض الامر • ورد ايضا ان اجتماع الالوان يسلّم ان يتصور من غير الاجتماع فتعني ان اجتماع الالوان ثلث لجواز ثبوتها • قلته ويمكن دوما بالمراد في التخلل من غير تغير احداهما حاله او يقال الحيز انما يتيق في حيزه بل صار حيزا من اقسامه (قوله) وانواعه تسعة أى اصول انواعها بقرينة قول التركيب منها انواعا تخصي والعنوص قبض باطن الانسان وظاهره معا والقبض قبض ظاهره فقط وهو في عدم الالامنة دون انبساطه وفوق الجوزة والشفاهه واما أضف من الحلاوة وأقوى من الدسومة لأن هذه الكيفية لا تتوزق في لذائق الضعة والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه توسطه بين اللطيف والكثافة (قوله) وانواعها كثيرة قال الشارح في شرحه التخصيص لاحصر لانواع الالوان والاعمال لها الامن جبهة الوافقة والخافعة كراهية طيبة أو منتنة أو من جبهة الاضافة الى محابا كراهية السك اول ما قرأها كراهية الحلاوة (قوله) والظاهر ان ما عدا الاكوان الاربعة لا يتعرض الالاجسام أى ما عدا الاكوان من الامور والذكورة كما يدور من السباق أو وسطا على ما هو حق عموم الالفاظ فلا تعرض العلم ايضا لما عداها قيل هذا بنافي ما في شرح التصويدي ان العرض المحسوس باحدى اطوار الجنس لا يحتاج الى اكثر من جوهر واحد عند المتكلمين هذا ويمكن الجمع بان كلام الشارح في لوقوعه وكلام شرح التصريف الامكان (قوله) فنقول الكل حادث أى كل من الاعراض والاجسام والجواهر حادث بجميع اجزائها والامانة حدوث العالم بجميع اجزائه وكل جوهر وجسم وعرض حادث الاول اظهره السابق والا لاق (قوله) وبعضه بالالدليل وهو طر بان القدم يمكن معرفة ما يجعل بالدليل بالمشاهدة بان يمرض بعد الصد تارة أخرى الا انه أراد جعل مشاهدة كافية في معرفة الضدين ولا يخفى ان ما يمرض حدوثه بالمشاهدة لا يمكن العقل حدوث جميع اقرا نوعه بالمشاهدة بل لا بد من الاستدلال على حدوث ما لم نشاهده من اقراوه فهذا الاعتبار ايضا في قوله قبضه بالمشاهدة وبعضه بالدليل ويمكن الاستدلال على حدوث الاعراض بامكانه لا احتياجه الى ذات تقع فيه

(قوله والمستدلى الموجب القديم) ليس المقصود اثبات القدم لان القدم مفروض بل المقصود ان القدم لا يتقدم فينبغي ان يقول والمستدلى الموجب القديم لا يتقدم فلها ذليل مراده بالقديم المستقر وهو تكلف ويمكن ان يوجه كلامه بأنه مقدمة ثانية للزوم الاستدلال بالقديم بطريق الإيجاب فحاصل الاستدلال ان المستدلى القديم بالتصديقات فلا يمكن استناد القديم الى القديم بالصدق والمستدلى الموجب القديم فيلزم الاستدلال بالقديم بالاجاب والحكم يستند الحادث الى الموجب بناء على توقف وجوده على استعدادات غير متناهية وبطلان المتكلم عدم تنهاى سلسلة الاستعدادات بمرهان التطبيق والحكم يمنع حرمان مرهان التطبيق في سلسلة لا تتجمع أجزاؤها وقد يقال يجوز ان يتقدم القديم المستدلى القديم الموجب لاستداده ان شرط عدنى كعدم حادث مثلاً وعند وجود ذلك الحادث نزول المستند زال شرطه لازوال علته ويجيب بان عدم الازلي ما ان يستدلى ما لا زال له فلا يتصور زواله حتى يتقدم القديم وأما ان يستند بموروثه غير متناهية أمواجية أو عدمية فيلزم وجود أمور غير متناهية لأن زوال كل علم محقق للوجود وفيه ان الأمور العدمية لو كانت عدماً لحولها لزم من زوال كل عدنى وجوداً مالم يكن اعتباراً وأضافت فلا يلزم من انتفاء وجود (قوله وأما الاعيان) لا يتحقق ان بعض الاعيان أيضاً يعرف حدوثه بالشهادة ولو قال في بيان المقدمة الاولى فلانها لا تخلو عن الحركة وما يابها للمنتهي عليه أن الحدوث لا يتحقق انه لم يثبت بما ذكره حدوث كل حركة وسكون اذ لم يثبت حدوث حركة وسكون لم يشاهد ما فلا يتكف به وان ثبت عدم وجودها فيما بعد فاذكره سابقاً لحدوثها ما سبق لمحة حدوث بعض الاعراض لا يثبت به حدوث الاعيان (قوله وهذا معنى قولهم بالحركة ٤٨ كونان في اثنين في مكانين) يعني أرادوا بقولهم بالحركة كونان في اثنين في مكانين انهما

المستدلى الموجب القديم قدم ضرورة امتناع تخلف المعقول عن الدالة وأما الاعيان فلانها لا تخلو عن الحدوث وكل ما لا تخلو عن الحدوث فهو حادث أما المقدمة الاولى فلا لأنها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اما عدم الخلو عنهما فلان الجسم أو الجوهر لا يتخلو عن الكون في حيز فان كان مسبوقاً يكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقاً يكون آخر في ذلك الحيز بل في حيز آخر فتتحرك وهذا معنى قولهم بالحركة كونان في اثنين في مكانين والسكون كونان في اثنين في مكان واحد فان قيل يجوز ان لا يكون مسبوقاً يكون آخر له لا كما في آل الحدوث فلا يكون متحركاً كالأل يكون ساكناً فلهذا الذم لا يضر بالمناجيه من تسليم المذهب

الكون في المكان الثاني بعد الكون في المكان الاول وأرادوا بقولهم السكون كونان في اثنين في مكان واحد انه الكون الثاني بعد الكون الاول فتسالموا في جعل الكون السابق الذي هو شرط تحقق الحركة والسكون جزأينهما أوجه تأويل كلامهم بأنه لو كان على ظاهره يلزم ان يكون الكون الثاني في المكان الاول مع الكون الاول فيه

سكونا ومع الكون الاول في المكان الثاني حركة فيكون الكون الواحد جزأين من الحركة والسكون فلا يتميز بالحركة عن السكون بالذات بمعنى انه يكون السكون في ان يكونه شارعاً في الحركة ولا يقوله أحد هذا من وجوه التأويل بل انه يصدق تعريف الحركة على السكون الاول في مكان وكون ثان في مكان آخر ولا يقال له الحركة ولو كان السكون هو الكونين في مكان لكل الكون الاول جزأين الحركة والسكون ولكان متحركاً من المكان الثاني الى المكان الاول ساكناً لأنه لو كونين في مكان واحد فن قال ان قوله وهذا معنى قولهم الخ ليس على ما ينبغي لان في الحركة والسكون اختلافاً فمهم من قال هما مجموع الكونين ومنهم من قال كون واحد لم يأت بنى لان الشارح يوفق بين الترتيقين بعبارة أحدهما الى مقاصد الآخر وباجلها لا شغل التعريف بالحركة الوضعية لانه لا يكون المتحرك جزءاً الى المكان الاول وورد عليه ان شيئاً من الوجهين لا يوجب الاحرف بيان الحركة من ظاهره وكأنه قد قبل الحق ان السكون مجموع الكونين في مكان واحد والحركة كون اول في مكان ثان وما يجب ان يبينه علمه ان المراد بكونين في مكان ان أقل السكون ذلك وبالكون الثاني في مكان أول ما يميز الكون الثالث وله يلزم ان يكون الجسم في مكان سكوناً مع انه لا يصدق العرف والذم ولا يذهب عليه ان سواء كانت الحركة والسكون الكونين أو الكون الثاني يستلزم عدم خلو المين منهما عدم خلوها من الحادث اذ الحركة والسكون متركيان من الكون الثاني أوهما بعينه فهما حادثان أو يستلزمان الحادث فلا حاجة بتأويلات حدوثهما بما ذكره الشارح (قوله فلا يكون متحركاً كالأل يكون ساكناً) فيه إشارة الى ان انتفاء كونه ساكناً أظهر من انتفاء كونه متحركاً ووجه ان السكون هو الكون الثاني وهذا كون أول فليس من السكون في شيء وأما الحركة فهو الكون الاول بعد الكون في حيز آخر وهذا كون أول ليس به الكونين في حيز آخر (قوله فلا هذا الذم لا يضر بالمناجيه من تسليم المذهب) مدعى هذا الدليل ان العيان

لا يتخلو عن الحركة والسكون وتجويز أن يتخلو عنهما بان يكون في أول زمان الحلو لا يوجب تسليعه ولو أريد المذهب في هذا المقام وهو أن
 الاعيان كلها عادية وأنها لا يتخلو عن المواد فتجوز كون عين في أول زمان الحدث لا يوجب تسليعه أيضا فلجواب أن يقال من الراس
 أم المقدمة الأولى فلان الجسم أو الجوهر لا يتخلو عن السكون في حيز وهو ما سبق بالكون في هذا الحيز أو بالكون في حيز آخر أو غير
 مسبوق بكون آخر أو الكل حادث. لاختفاء (قوله على أن الكلام في الأجسام التي تعدت في الكون الخ) لو قيل للأجسام التي
 تعدت في الكون لا يكون لا يتخلو عن السكون في حيز فإن كان مسبوقا بكون آخر الخ ينبغي عليه المنع أنه يجوز أن لا يكون مسبوقا بكون آخر فلا
 ينفع تخصيص الكلام إلا أن يتكافؤ ويقال إن ادعائه لا يتخلو عن الكون الثاني في حيز فمعه قوله فإن كان مسبوقا بكون آخر في ذلك
 الحيز بعينه فهو ساكن وإن لم يكن مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بل في حيز آخر فتحرك لكن يذهب فيه أنه لا يثبت أنه لا يتخلو ذلك العين
 عن الحركة والسكون لأن ذلك العين أيضا أن الحدث يتخلو عن الحركة والسكون نعم ثبت أن لهذا العين حركة أو سكون وهو كلف في أنه
 لا يتخلو عن الحادث ولتأني نقول لو لم أن العين لا يتخلو عن الحركة والسكون كان قديما ٤٩ لأنه يستدعي أن لا يكون له كون أول

ولا يكون لكونه أول والاختلاف
 أول كونه عن الحركة والسكون
 لا يقال تخصيص الكلام بالأجسام
 المذكورة بغور إثبات حدوث
 جميع الاعيان لا نقول ما لم تعدد
 فيه الاكون مستغن عن البيان
 والأولى أنه يقال على أن الكلام
 في الاجسام والجواهر التي تعددت
 فيها الاكون والنوحيه يقتضي
 تقديم الجواب الثاني لأن في الأول
 تسليم المنع ودعوى عدم الضرر
 وفي الثاني دفع المنع ففي تأخير
 الجواب الثاني دفع المنع بعد إتمام
 القبول (قوله) وأما أحد ونهما
 فلأنهما من الاعراض وهي غير
 باقية الأولى وقد ثبت حدوثهما
 وما ذكره عن عدم بقائهما فافهما
 هو على مذهب الأشعري (قوله)
 بالنعى المسبوقه أي الزمانية
 بالنعى وهو الحال الأول وكون
 الحركة على النعنى يستلزم عدمها
 الثاني تقديمها وكون السكون
 جائزا لوال ينافي القدم المرجح

على أن الكلام في الأجسام التي تعدت فيها الاكون وتعدت عليها الاعصار والازمان وأما
 أحد ونهما فلأنهما من الاعراض وهي غير باقية ولأن ماهية الحركة لما فيها من الانتقال من حال إلى
 حال تقتضي المسبوقه بالنعى والازمانية تشابهها لأن كل حركة فهي على النعنى وعدم الاستقرار
 وكل سكون فهو جائز الزوال لأن كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة وقد عرفت أن ما يجوز عدمه
 متعاقب قدمه وأما المقدمة الثانية فلأن ما لا يتخلو عن الحادث لو ثبت في الأزل لم يثبت الحادث في
 الأزل وهو محال وههنا بحث الأول أنه لا دليل على انحصار الاعيان في الجوهر والأجسام وأنه يمتنع
 وجوده عن بقوم بذاته ولا يكون متغيرا أصلا كالمقول والنفس المجردة التي تقول لها الفلاسفة
 والجواب أن المذهب في حدوث ما ثبت وجوده بالدليل من الممكنات وهو الاعيان الخمسة والاعراض
 لأن أدلة وجود المجردات غير متغيرة على ما بين في المطولات الثاني أن ما ذكرنا يدل على حدوث جميع
 الاعراض بعضها لا يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث أضداده كالأعراض القائمة بالهوان
 من الاشكال والامتدادات والأضواء والجواب أن هذا غير محل بالنقض لأن حدوث الاعيان
 يستدعي حدوث الاعراض ضرورة أنها لا تقوم إلا بها

يرد عليه ما حدث في مكان وانتقل إلى آخر في الآن الثالث لأن يكون كونه في الآن الثاني
 جزأ من الحركة والسكون معا فلا يحتاجان بالذات والحق إلى الحركة ككون أول في مكان ثان
 والسكون كون ثان في مكان أول وهذا ظاهر عند تجديد الاكون بحسب الآفات وإعمال القول
 ببقائه نفسه أيضا الشكل (قوله) فهو جائز الزوال (قوله) فإن قلت جواز لا يستلزم وقوعه فيجوز أن
 يوجد سكون مستمر (قوله) قلت جواز لا يستلزم سبق الأدم لأن القدم ينافي بعدم مطلقا وبه يتم
 المقصود (قوله) لا دليل على انحصار الاعيان (قوله) والاستدلال بان المجرد يشارك الباري تعالى في
 التردد فيمتنع عنه قيد تحويله التركيب ليس بشئ إذا اشتراك في العوارض مساهلة السلبية
 لا يستلزم التركيب على أنه يجوز أن يتأخر بعين عن كما هو مذهب المتكلمين فلا يلزم التركيب
 (قوله) لأن أدلة وجود المجردات غير متغيرة (قوله) كان أدلة نفسها كذلك منها ما سبق أنه ومنها ما يقال

٧ عقائد لا متناهية والوقية بحيث لا أن المكان الذاتي لا ينافي القدم وقوله وقد عرفت أن ما يجوز عدمه متعاقب
 قدمه فيه أن ما عرفت أن القدم ينافي بعدم لا متناهية أمكنه إياه (قوله) ونه يمتنع وجوده عن بقوم بذاته) الواو حالية فقطع ولا يخرج عن
 الطريق السوي وقد قال بالنفس المجردة بعض المتكلمين أيضا كالنقل إلى ما قبل المذهب حدوث ما ثبت وجوده لأن ما لم يثبت لا يصلح
 دليلا على وجود الصانع وفيه بحث لأن ما لم يثبت وجوده وإن كان لا يصلح دليلا لكن لا يعدم دعوى حدوثه على تقدير تحققه والأفلاكيث
 أن الحدث للعالم هو المقبول وأن يكون القديم الخ لا أن يقال ههنا يثبت إذا احتج بالعمام إلى القديم وأنه لا يعدم قدم يستدل به
 الحوادث وأما أنه الواجب لذاته وواحد الخ غير ذلك بحث آخر فلا يطلب من هنا أن يطلن تعدد القدماء وبطلان تعدد الصانع ثم
 والأفلا (قوله) لأن حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض أي حدوث الاعيان التي ثبتت بكن في حدوثها أعراضها الثابتة وإنما
 أعراض اعيان لم تثبت فخرج ملخص فيه لأن كلاً منها ثابت وجوده والمراد حدوث جميع الاعراض لا يحدث الحركة والسكون ثبت

لحدوث الاعيان وبحدوث الاعيان ثبت حدوث كل عرض فلا دور ولا حاجة الى جعل قوله حدوث الاعراض قلى حدوث باقى الاعراض
 (قوله الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة) الخ المراد بالحالة المخصوصة الوقت المخصوص وقوله بل هو عبارة عن عدم الاولية أو
 عن استمرار الوجود أو اشارة الى تدرجى الازل وهو ازمان لا أول له أو زمان غير متناه فى جانب الماضي وتقرر بالاعتراض يمكن بوجهين أحدهما
 انه يثبت لزوم الحداث بل اللازم ليس الاحداث غير متناهية ثبت للاميان الازل وأحد منهما فى كل زمان ولا بد منه جواب الشارح
 وثانيهما بتطلان التالى يستند فى الحداث بالنوع (قوله والجواب انه لا وجود للطلق الا فى ضمن الجزئى فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث
 كل من الجزئيات) فيه ان كل جزئى حادث يتناهى الى الوجود بداية واما المطلق فلا بداية للجزئيات لعدم تناهيهما وما يقال
 ان هذا الجواب مبنى على ابطال عدم تناهى الجزئيات الموجودة بهر ان التطيق فى فلا يتعمله سابق الكلام فممكن ابطال القدم بالنوع
 به واعلم انه لو كان رهان التطبيق جاريا فى الامور المتعاقبة لابطل الازل به وما يقال ان المطلق حادث بحدوث كل جزئى ولا بداية لوجوده
 باعتبار جميع الجزئيات فهو قديم وعادى ولا استحالة فى اتصاف المطلق بالمتقابلات فتنبه انه لا بداية لوجود المطلق فكيف يكون حادثا
 بحدوث جزئى لوجوده بداية ونقض هذا ٥٠ الجواب بنعيم الحنا فانه غير متناه مع تناهى كل نعيم را حبيب ان معنى عدم تناهى نعيم

المجان انه لا ينهى الى حدوث
 بشى لان نعيم لا نعمة بعدم
 التناهى من هذا النعم أيضا ولتفصيل
 موداد غير متناهية اذ الطبيعة
 تنصف بكثير من الامور المتعاقبة
 ولا تصف جزئى من جزئياته
 ولا يذهب عليه ان متناه القدم
 لعدم انشأته فى القديم بالتحص
 واما فى القديم بالنوع فلا يتبع ان
 تنهى الى افراده فى الابد (قوله الرابع
 انه لو كان كل جسم فى حيز لم عدم
 تناهى الاجسام) ورهان
 التطبيق يطله ان قلت الاشياء
 لا يختص بشئ الجسم بل يلزم تميز
 الجوهر ايضا بنشاء على هذا
 التفسير الجوهري قلت ان الجوهر
 لا سطح له حتى يكون له حيز ولو سلم
 يلزم عدم تناهى الجوهر وذكر
 الجسم فى تعريفه الجوهري عند

المتكاملين قاصر والعصم ما يشمله الجسم أو الجوهر والقول بان ذكر الجسم
 فى التعريف لان الكلام فى حيزه فقيهان البحث لا يخص بالاجسام وايضا قوله وتنذف ما بعده بوجوب خروج حيز جسم من مركب من
 جزئين لانه لا ينذفه ابعاده لانه لا ابعاده ولا يتبع ان ترتيب الابرادات يستدعى جعل هذا الابراداة اوجعل اذ اراد الثالث رابعا (قوله
 واما ثبت ان العالم محدث) تنبيه على وجه جعل المحدث للعالم موضوع الحركة واللاحق بكونه متحركا معا عليه هو ان العالم الموصوف بمبادر
 ومحصوله له علم عاسق الذات بعنوان المحدث للعالم والمجهر ولعينه فاللائق أن يحمل على المحدث ما يدعيه وفي قوله ضرورة امتناع
 ترجيح أحد طرفي الممكن نظرا لان امتناع ليس ضروري بل يتوقف على اقامة الرهان على أن أحد طرفي الممكن يمتنع أن يكون
 أولى (قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى) لم يقل والمحدث له مع ان المقام مقام الضمير لان الكلام فى فاسق فى العالم اعتبارا من حيث
 آخره وهناتى العالم مطلقا و ذكر صفة الفصل بين العلم والمبدء لا يتفق وجهه لانه لا فصل بين كون الغير خبرا وبين كونه نعتا
 والعلم لا يصلح ان يكون نعتا كما كانت لذلك فسر الشارح اسمها تعالى بالفعول المتكاملة القابلة لان يوصفهم وانما ادرج الذات لانه رعا
 يطلق واجب الوجود على صفة الله تعالى ووصف واجب الوجود بالذى يكون وجوده من ذاته تنبها على زياده وجوده كما هو المذهب

(وقوله ولا يحتاج) اعني انه لا يحتاج وجوده الى شيء بان يرجع ضمير يحتاج الى وجوده ولا يحتاج الى تقييد شيء بغير ذاته لان المراد بالشيء الموجود احتياج وجوده الى ماهيته الموجودة بهذا الوجود لا الى موجوده فقط ولن وجوده في ذاته فمحتاج الى الذات فالمراد صاحب الحاجة في الوجود وصفاته الموجودة فتنبيهه هو اعلم ان المراد بالذات الاول الشخص وبالله الثاني الماهية فان وجوده تعالى من ماهيته لا من نفسه ولذا لم يكتب ضمير الذات وفي وصفه واجب الوجود وللحادثة المخالفين في وجوده تعالى قال في شرح انقاصه دخاها من الملاحدة في وجوده لا يصنع لا يعني انه لا يصنع العالم ولا يعني انه ليس عو وجوده ولا مبدء بل واسطة بل يعني انه مسبب لجميع المتغيرات من الوجود والعدم والكثرة والوحدة والوجوب والامكان فهو متعال عن أن يتصف بشيء منها فلا يقال له موجود ولا معدوم ولا واحد ولا واجب بالصفة في التنزيه ولا خفاء في انه هذان بين الطلاق هذا أقول كأنهم قصدوا بذلك أن مبدء الكل هو الماهية العارضة في حد ذاتها عن جميع الصفات مبدء لكل (قوله اذ لو كان جائر الوجود) الدليل على تقدير عارضه لا يثبت المذهب لانه لا يثبت كون وجوده من ذاته اذ جاز أن يكون وجوده عين ذاته فلو قال لا يكون وجوده من غيره لم يردهوا لو يمكن دفعه بأن كون الوجود عين ذاته يقتضي امكانه عند المتكامل لان الماهية ليست لذاته واللاكن عينها في الممكن فهو لغيره يكون ممكنا ومحصل الدليل انه لو كان جائر الوجود لكان دخالا في العالم والله لا باطل لانه لو كان دخالا في العالم لم يكن محدثا له والموجود خلافه لانه لا يصح علمنا على وجود المبدء او ما هو كذلك غير دخال في العالم فقوله على ان علوة والاشع فيهما على معنى مع وفيه ٥١ بحث لانه ان أراد بقوله فلم يصح علمنا له العالم

انه لم يصح محدنا لجميع العالم قسم لكن الثاني ليس خلافا للمفروض لان المفروض كونه محدنا للمحدثات العالم فيجوز أن يكون من العالم ولا يكون حادنا ولا يكون مبدءا لما هو حادث منه وان اراد انه

أي الذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شيء أصلا اذ لو كان جائر لوجوده لكان من جملة العالم فلم يصح محدنا للعالم ومبدءا له مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علمنا على وجوده مبدءا له وقريب من هذا ما يقال ان مبدء كل الممكن باسمه لا بد ان يكون واجبا اذ لو كان ممكنا لكان من جملة الماهية فكذلك لم يكن مبدءا له وقد يشبهون ان هذا دليل على وجوده الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل

اذ لو كان جائر الوجود لكان من جملة العالم) هو ان قلت الصفة وكذا مجموع الذات والصفة معا يجوز وجوده وليس من جملة العالم قلت هذا لا يضرنا فيه من تسليم المذهب وكلاهما في الجائر لا بد ان يكون برده عليه ان يقال يجوز ان لا يكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحده فيصح محدنا لذلك العالم ومبدءا له وحصل المحدث على المحدثات بما لا يضاعده كلام الشارح (قوله ما يصلح علمنا) أي علامة ودليل على وجوده مبدءا له والتي لا يدل على نفسه ولا يكون مبدءا له ولا يلا اذ لا يكون عينه من العالم فيزم التناقض (قوله وقريب من هذا الخ) الاوّل طريقه المحدث والاشع طريقه الامكان وجه الفرق ظاهر (قوله من غير افتقار الى ابطال التسلسل) ابطال

عليه انه ماسوي الله تعالى به الصانع بخلاف صفاته لا ما قيل انه لا يضرنا لان فيه تسليما للدعوى واعترافا بوجوده الواجب لان التمع يستند ما هو مبدء عند المستدل دون المانع للالزام لا يوجب تسليم الدعوى وفي قوله اسم لجميع ما يصلح علمنا على وجوده بحث لانه ان ارادنا لجميع الكل الا فردي فمنوع ان مغلق برادته ليس اسم لكل شخص كما هو وان ارادنا المتكامل من الجميع فهو واحد من افراما يكون العالم اسم الله ولان العالم اسم ماسوي الله تعالى من الموجودات على ما علم فان خص بما يكون علامة يلزم ان لا يكون المبدء دخلا فيه لكن تصوره بالارادة شذوذة لا يجوز ان يكون جائر الوجود ولا يكون دخالا في العالم لعدم كونه علميا في وجوده مبدءا له وما قال ان الصفات تصلح ان تجعل علميا في وجود الواجب ومن جملة جميع ما يصلح علمنا على وجود المبدء اعلم انهما قد دخل في العالم هذين اذ لا معنى لكون الصفة علميا لذات اذ لا يمكن ان يصدق ثبوت الصفة الابد التصديقي بثبوت محله فتأمل (قوله وقريب من هذا) المشار اليه هو ما قيل العلوة اذ لا قرب بين العلوة وما قيل بل لا مناسبة بينهما فالاقرب وقريب من ذلك والفرق ان هذا استدلال بالحادث على المحدث وما قيل استدلال من الممكن على الواجب ولا يخفى ان ما قيل أسبق لانه من الحكيم السابق على المتكلم فانظروا هذا في رد محال قالوا ونود ما ذكرنا من البحث على هذا دون ما قيل لا يمنع كونه قريبا واعلم ان كون محدثا وتكمين من جملة الشيء لا يصح ان يكون علمه مبدءا على دعوى ان جملة الكل يجب أن تكون علوة لكل خرو يتعلق بها اجزاء كثيرة لا يتجملها المقام (قوله وقد يشبهون ان هذا دليل على وجوده الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل) فيه ان هذا دليل على وجوده الصانع من غير افتقار الى ابطال الدور ايضا كما لا يخفى فلا وجه لخصيص الشيء بالافتقار الى ابطال التسلسل ويمتنع من مثله وجهين أحدهما ان الدور يستلزم التسلسل اذ طرف الدور يتعدى اعتبار لا انتهى اذ الموقوف عليه غير الموقوف بنفس الشيء من حيث انه موقوف عليه من حيث

بأنه قوي على غيره من غير متناهية والرد بالتسلسل المذكور أعني قولنا لا بد من الدور وفرض السلسلة هذا الاستلزام بعد توضيح كاهو حقيقة في حوائج شرح المطالع فالرجع إليه على أن هذا التسلسل في الأمور الاعتبارية وليس بإطلاق وأنهم ما نذكر التسلسل بل كالدور لا مبدئ بل كمن معافا كقبي بالتدكيرين المذكورين أن قول الشارح بل هو إشارة إلى أحد أدلة بطلان التسلسل يتقنع من الإشارة إلى دليل بطلان الدور أيضا فإن قال آلم أنه يمكن أن يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور أيضا بأن يقول لا يجوز المتوفين يمكن فعلته ما تنفسه أو جزؤه هو ما بطلان أو خارج وهو على البعض فبنته قطع التوقف عنه فلا دور لم يرد إلا على تفصيل ما أجله الشارح (قوله) وليس كذلك بل هو إشارة إلى أحد أدلة بطلان التسلسل) ورد على إثبات الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة وأما الانقطاع فمضمون قد علمت آخر وهي أن يقال ذلك الخارج لا بد وأن يكون علة لبعض وذلك البعض طرف السلسلة ولا يلزم كون الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا فظهر أن أمر الاقتدار بالعكس وهذا أقول قريب من إثبات الواجب والصانع والوارد بوجود الصانع وجود الواجب الصانع لكل يمكن بواسطة كان الصنع أو بدونه ولا يثبت بمجرد افتقار الممكنات بأسرها إلى الصانع أن يكون الصانع لكل يمكن واجبا كذلك انما يثبت أن صانع جميع الممكنات من حيث الجميع هو الواجب فيجوز أن يكون صانع لكل يمكن يمكن على وجه التسلسل انما يثبت كون مبدئ كل يمكن الواجب بأن يجب انتهاء سلسلة الصنع إلى الواجب والتم أن هذا المقام ليس الامتياز اثبات الصانع للمكانسولة كون متعدد أو واحدا بالاختيار أو بالاجتناب بواسطة في البعض أو بلا واسطة في الجميع وسلك من اثبات الوحدة والاختيار ونفي الوساطة مقام بعض هذا لا موارثا يثبت باعتباراته الاحق والاولى الصانع لا لتوقف وجود الممكن عليه (قوله) وهي لا يجوز أن تكون نفسها ولا بعضها الاستحالة كور الشيء علة لنفسه) هذا يسل كون العلة نفسها هو وظاهر كونها بعضها أيضا لأنه إذا كان علة لسلسلة ٥٢ كانت علة لكل بعض منها لانه علة الجميع ليس الا علة الاجزاء ومنها نفسها وكذا قوله لعله

لانه اذا كان البعض علة لكل بعض كان علة لعله وإذا كانت النفس علة كان علة لكل بعض منها لان علة الجميع علة لكل بعض فتكون السلسلة علة لنفسها ولعلها التي هي أجزؤها وما يلزم على تقدير كون العلة نفسها أو بعضها توارد العلتين على معلول واحد وبطلان التسلسل لانه اذا

وليس كذلك بل هو إشارة إلى أحد أدلة بطلان التسلسل وهو انه لو ثبت سلسلة الممكنات لا بد لانه لا يحتاج إلى علة وهي لا يجوز أن تكون نفسها ولا بعضها الاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعله بل خارجا فتكون واجبا فتقطع السلسلة

التسلسل أقامه الدليل على وجه ينتج بطلانه ونفسك باحد أدلة بطلانه افتقار إلى ابطاله فلا يرد ان الاقتدار غير الاستلزام وفي قوله ابطال التسلسل دون بطلانه إشارة إلى اعقابه (قوله) وليس كذلك) لا يخفى على ما ثبت الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة وأما الانقطاع فيضم مقدمان آخرى وهي أن يقال ذلك الخارج لا بد وأن يكون علة لبعض وذلك البعض طرف السلسلة ولا يلزم كون الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا فظهر أن أمر الاقتدار بالعكس

كان المجموع أو البعض علة لكل بعض فتقطع السلسلة لا محالة (قوله) فتكون واجبا وتقطع السلسلة وذلك لان واصل الواجب انما يكون علة للجميع اذا كان علة لكل جزء فتقطع السلسلة والمذهب في بيان الانقطاع أن علة الجميع يجب أن تكون علة لشي من الأجزاء وذلك لا يترتب أن لا يكون معلولا لجزء آخر من السلسلة لا امتناع اجتماع العلتين إذ الكاظم في المستقل بالفاعلية هذا أولا لا يخفى انه حينئذ يجب ذلك الجزء المعلوم انقطاع سلسلة الممكن وهو خلاف الفرض فكان الواجب وجب انقطاع سلسلة العلل ويمكن ابطال التسلسل بالكلية التسلسل لا احتياج السلسلة إلى علة والتالي باطل لانه لا يجوز أن تكون العلة نفسها ولا جزؤها ولا خارجها لأن علة السلسلة علة لكل جزء وذلك لا يجوز بطلان السلسلة وتوارد العلتين فان قلت هذا الدليل منقوض بمجموع الممكنات والواجب فإن الجميع محتاج إلى مكانة إلى علة مع أن علة ليست الأجزاء فقلت الجميع من الممكنات يحتاج إلى علة هو علة لكل جزء بخلاف الجميع من الواجب الممكن فانه يحتاج إلى علة هو علة لبعض ولما قلنا أن يمنع وجوب كون علة الكل علة لكل جزء لمواز أن تكون علة الكل مجموع أمور يكون كل منها علة لجزء فيحصل بكل أمر جزء من الكل وبمجموع الأمور يحصل الكل (قوله) ومن مشهور (الادلة) الظاهر من مشهورات الادلة كإقتضيه قلعة من والاضافة إلى الادلة وهذا الدليل هو الممثلة في ابطال التسلسل لعدم اختصاصه بالتسلسل من جانب اليمين بخلاف الدليل السابق فقوله وهو ان يفرض من المعلوم الأخير قول على سبيل التمثيل بل يجري في كل غير متناهية بصبه الوجود عند التسلسل سواء كان غير متناهية طبيعي كالعلل والمعلولات أو ماضي كالأبعاد بمجموعة وغير مجموعة كالزوايا الفلكية أو لم يكن ترتب كالتفوق المناطقة والمفرقة والتمديد لمراقبة لان المتفرقة بالابدان متناهية لتناهي الابدان إذ لو لم يتناه لم يمتد تنهائي الابدان واعلم أن الفرض من المعلوم الأخير قول على سبيل التمثيل أيضا من حيث انه لا يجري في تطبيق بعد غير متناهية وفي ابطال السلسلة الأولى ولا آخرها وطريق انطوائه أن يفرض سلسلة من مبداء معين إلى النهاية في كل جانب

ونطبق على أقل منها أو أكثر واحد (قوله ثم نطبق الجلتين بأن تفصيل الأول من الجلة الأولى) لا يمكن تطبيق واحد واحد لفظة أكثرها بل يجعل واحداً وذاك غلام لا ماديان يحصل المبدأ بأزاء المبدأ فتم كل واحد من أحاد السلسلة بأزاء واحد لكن ذلك لا يظهر إلا في الأمور المرتبة (قوله فلا رد للنقض بمراتب العدد) قبل يمكن انتمام النقض بالنسبة إلى علمه تعالى الشامل لمراتب الأعداد القسرية المتناهية مفصلة ولنسبة الانقسام بين الجلتين وفيه علمه الشامل أغما يشمل ما لا يعتنع العلم به كان قدرته الشاملة لتأتمل ما لا يتع وجوده وامكان تعلق العلم مفصلة بمراتب الغير المتناهية متنوعة وهذا قد دفع ما ذكره ٥٣ الامام في المطالب العالية حيث قال

من جلة النقوض الواردة على برهان التطبيق انه سبحانه وتعالى عالم بالشيء وكل من علم شيئاً أمكنه أن يعلم كونه علماً فاذا ثبت هذا الامكان وجب أن يكون حاصله بالفعل في حق الله تعالى لا كونه منزهاً عن طبيعة القوة والامكان وعلى هذا التقدير فهو سبحانه عالم بالشيء وبكونه عالماً وهكذا في المرتبة الثانية والثالثة إلى ما لا نهاية له فقد حصلت هناك مراتب غير متناهية وهي مرتبة بالطبع وهي بأسرها موجودة فحصة واحدة فهذا نقض قوي على قولكم التمسلسل في الاسباب والمسببات محال ودفع ما ذكره الامام تارة بأن العلوم لكونها اضافات أمور اعتباطية وتارة بأن علمه تعالى جعله نفس علمه كما ذهب اليه الامام والفاضي (قوله فان الأولى أكثر من الثانية مع لانهايةها) في ذات الزيادة على ما فرض غير متناهية بغير متناه لا يجب تنهاى كل شيء منهما على أن زيادة المعلومات يجوز أن يكون بغير متناهية فلا نقض بعدم تنهاى المعلومات لانهذا طبق المقصودات على المعلومات لا يوجب ذلك تنهاى المعلومات انما يوجب لو اذرت عليها اجتماعها

ومن مشهور الأدلة برهان التطبيق وهو ان يفرض من المعلوم الاخير الى غير النهاية جلة وبما قبله بواحد مثلاً الى غير النهاية جلة أخرى ثم نطبق الجلتين بأن نجعل الأول من الجلة الأولى بأزاء الأول من الجلة الثانية والثاني بالثاني وهلم جرا فان كل بأزاء كل واحد من الأولى واحد من الثانية كان الناقص كالزاد وهو محال وان لم يكن قد صدق جلد في الأولى ما لا يوجد في الثانية من الشيء من الثانية فنقطع الثانية وتنهاى ويلزم منه تنهاى الأولى لا ما لا يزيد على الثانية الا قدر متناه وان زاد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهياً بالضرورة وهذا التطبيق اغما يكون فيما يدخل تحت الوجود دور ما هو وحى محض فانه يقطع باقضاء الوهم ولا يرد للنقض بمراتب العدد بأن يطبق جلتان احدهما من الواحد الى النهاية والثانية من الاثنين الى النهاية ولا يعملومات الله ومقدوراته فان الأولى أكثر من الثانية مع لانهايةها وذلك لان معنى لانهاى الأعداد والمعلومات والمقدورات انها لانهاى الى حد واحد لا يتصور وقوفه آخر لا يعمى ان ما لا نهاية له يدخل تحت الوجود فانه محال واعلم انه يمكن أن يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور أيضاً بأن يقال مجموع التوقفس يمكن قصاته اما نفسه أو جزؤه وما باطلان أو خارج وهو له البعض فينتفع التوقف عند فلا دور (قوله) ومن مشهور الأدلة برهان التطبيق البرهان السابق بطل التسلسل في جانب العلل فقط وهي لا تكون بالمتجمعة وهذا البرهان يعم جانب العلل والمعلومات بالمتجمعة والمتعاقبة وبه يطل عدم تنهاى النفوس الناطقة بالمعرفة أيضاً لانها بمرتبته تصعب اضافتها الى أزمنة حدوثها وما ذكره بعض الافاضل من انه انما يحدث منها جلة في زمان وأخرى أقل أو أكثر في آخر وقد تحدثت أحاد منها في أزمنة مترتبة فلا ينطبق بمجرد ترتيب أجزاء الزمان فلو بان هذا الغماد يقع تطبيق الفرد بالزاد وهو غير لازم بل يكفي انطابق الأجزاء المترتبة ولو متناهية اذ كل جلة توجد في زمان واحد متناهية بتناهى الأبدان الحادثة فيه التي هي شرط حدوث النفوس (قوله فيما يدخل تحت الوجود) أى في الجلة ولو متعاقبة فيه فيجوز في مثل الحركات الفلكية (قوله فانه ينقطع انقطاع الوهم) فاللذهن لا يقدر على غير ملاحظة المتناهي تفصيلاً بالمتجمعة ولا متعاقباً فينقطع في حتما البتة ولو لم يعدم الانقطاع فلا ضرراً يقال ان كل ما يدخل تحت الوجود الوهمى متعاقباً الى حد يكون متناهياً اغما وظهر نعم الخائن هذا لكن بشكل بالنسبة الى علم الله تعالى الشامل فان مراتب الأعداد القسرية المتناهية داخل تحت علمه تعالى الشامل مفصلة ونسبة الانطباق بين الجلتين معلومة له تعالى كذلك فتأمل (قوله فان الأولى أكثر من الثانية) لان القدرة خاصة تتعلق بالممكنات والعلم عام يتعلق بالمتعاقبات أيضاً (قوله وذلك لان معنى لانهاى الأعداد) توضيحه ان التناهى وعدمه فرع الوجود ولو ذهنا وليس الموجود من الأعداد والمعلومات والمقدورات الا قدر متناهياً وما يقال انها غير متناهية معناه عدم الانتهاء الى حد لا يدرى عليه وخلاصته انها لو وجدت

الا لا ينافى له قوله تعالى لم يزل يخلق ما لم يشأ من غير متناهية عندهم ولا جرحه ان يطبق جلة المعلومات على جلة منها فنقص من الجلة الأولى عنهه وكذلك جلة المقصودات على جلة منها كذلك حتى يلزم تنهايه جميع انهم ذهبوا الى ان تنهايه ما وما ذكر من انه لا يصح ان لا نهاية له يدخل في الوجود اغما يظهر في المقصودات واما في المعلوم فلا لأن المعلومات الغير للتناهي ليست بوجودات لعدم القول بالوجود الذي ولو اعتبر عدم التناهى باعتبار العلوم ففيه ان المعلوم اضافات ولو سلم انه حقيقة فلا تنعدي في علمه تعالى انما التمدد في اضافته الى المعلومات

(قوله يعني ان صانع العالم واحد) الانسب يعني ان يحدث العالم واحدا • فان قلت الواجب يعني ان خالق العالم واحد وكذا في قول المصنف المحدث العالم الواحد خالق العالم لان اسماء الله تعالى توقيفية ولا يرد في الترفع اسم المحدث والصانع • قالت هذا من الماسلاق للفظ على اعم من الله لان المقام مقام اثبات الله الجامع لصفات الكمال المذكورة فلا ينهى ذكر الصفات لا يثبت وما لا يثبت لا يكون املاق للفظ على خصوصه والتوقيف على املاق اللفظ على خصوصه ثم قوله الواحد وما بعده يستحيل ان يكون صفات الله ويحتمل ان يكون نظائر له اخبار الصفات ولقد اشار الشارح الى الثاني وقد اشار الى كل منهما بقية كلامه تستدعي كلاما تاما لا فائدة فلا يناسب ان يجعل المجموع حكما واحدا (قوله ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الالهي ذات واحدة) قيل اشار الى دفع توهم استدراك بناءه على ان لفظه الله لكونه اسماء جزئية حقيقي لا يمكن غير الوحدة ووجه اللدغ ان المراد الوحدة في صفة الوجوب لا في الذات وهذا الهم مع دفعه آت في قول الله احدهم اوتيه ان المشركون لم يتوهموا شركه معبودهم معه تعالى في وجوب الوجود بل في المعبودية لان يقال ان من يعبد غيره ٥٤ تعالى نزل منزلة من اعتقد وجوب وجود غيره ولا فلا يعبده والاولى ان المراد بالوحدة

(الواحد) يعني ان صانع العالم واحد فلا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الالهي ذات واحدة والمشهور في ذلك بين المتكلمين به ان التمانع المشار اليه بقوله تعالى لو كان قسمها آلهة الا الله لفسدت وتقر به انه لو امكن الحاصل لا يمكن بينهما تنافح بان يردها أحدهما حركة بد والاخر سكونه لان كلامهما في نفسه امر يمكن وكذا تتعلق الارادة بكل منهما فلا تضاد بين الارادتين بل بأسرها كانت غير متناهية (قوله يعني ان صانع العالم الخ) فيه اشارة الى دفع توهم الاستدراك بناءه على ان الله تعالى علم العزى الحقيقي وهو لا يكون الا واحدا وحاصل اللدغ ان المراد الوحدة في صفة وجوب الوجوب لا في الذات وهذا التوهم مع دفعه آت في قوله تعالى قل هو الله أحد فأنامل (قوله لو امكن الحاصل) أي صفة قادر ان على الكمال بالفعل أو بالقرعة فلا يرد احتمال ان يكون أحد الواجبين صانعا قادرا والاخر يتسلافة بقوله في تقر برمدى ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الالهي ذات واحدة محتمل تأمل الا ان يقال مراده الواجب على وجه الصنع والقدرة التامة أو يقال التعطل وكذا لا يجاب نقصان فلا يكون للوجوب واجبا لكن يرد على هذا ان الواجب موجب في صفاته والفرق بين ايجاب الصفة وايجاب غيرها مشكل وهنا بحثان الاول النقض بانه لو فرض تعلق ارادته تعالى باعدام ما اوجبه ذاته من صفاته فاما ان يحصل كل من مقتضى الذات والارادة وانه محال ولا يحصل أحدهما فيلزم الهجر وتختلف الدلول عن علته التامة هذا خلف الثاني الخلو وهو ان عدم القدرة بناء على الامتناع بالنسبة ليس بجبر فانه تعالى لا يقدر على اعدام الما لمع وجود علته التامة ولا شأن ان ارادة اعدام الالهين وجوده شيء مثلا تحصيل عدمه والجواب ان فرض التعلقين ما هو ولا يمكن في صورة النقص ولا يتم الحاصل ايضا ان يكون كل من التعلقين بالممكن الصرف (قوله فلا تضاد بين الارادتين) أي لا تدافع بين تعلقهما بالانسان في التدافع بين المرادين ولم يرد بالتضاد هنا معناه الاصطلاحي لان الضدين يجوز ان يحصل في محليين فلا حاجة الى تنبيه

في الآية الوحيدة في استحقاق العبادة • قالت هو تعالى واحد في جميع الصفات فكيف خص الوحدة بوجوب الوجود • قلت هذه المسئلة التوحيد بعد اثبات الوجود والتوحيد ليس الالهة القدر اما التوحيد فيما عداه فله امكة اخرى واذالم بدقت ايضا الى جهة على الوحدة في صفة الاحداث وداعلى من اعتقد كون العباد خالقين لا فعالم وعسى من اعتقد كون العقل العاشر خالق العالم الكون والفساد (قوله والمشهور في ذلك بين المتكلمين به ان التمانع) سمي به لانه معنى على فرض التمانع أو لانه يستلزم تنافح الالهين عن الالوهية ولا يخفى ان ذلك البرهان لا يتبع صدق مفهوم واجب الوجود على اكثر من واحد الان ثبت استلزام الوجوب لصفة الصنع (قوله المشار اليه

وايضاً بقوله تعالى) اراد ان المشهور في ذلك بين المتكلمين به ان التمانع المشار اليه بفعل الاشارة اليه ايضا مشهور ووجه لاشارة ما اشار اليه بقوله لا يقال الملازمة قطعية الخ وانه باسناد الى المشهور على غير مرضى لا يوجب عليه ما ذكره وجعله مشار اليه لانه ظاهر النظم لا يطابقه وقوله واعلم ان قوله تعالى لو كان قسمها آلهة الا الله لفسدت تابعة اقتضاه توجيهه لا ينعى خلاف الشهود حفظا لظاهر النظم لا لاخالفه بين جعل الآية اشارة الى البرهان وبين جعلها حجة اقتضائية وقوله وتقر به أى تقر بالبرهان المشار اليه ولا يرد ان الملازمة حادثة قطعية لما عرفت (قوله لا يمكن بينهما تنافح) بان يردها أحدهما حركة بد والاخر سكونه لا يرد ان السكون ضد الحركة واما ان يراد به امكان الوجود في نفسه فمطلقة وان كان لسكون امر عداها وقوله فلا تضاد بين الارادتين يريد به ان تعلق الارادتين فانهما يصح ان يتجععا في امر اخص التصادم الثاني لان التعلق مفهوم شئ في تعلقين التعلقان لكانا متضادين فمن قال أي لا تدافع بين تعلقيهما ما لم يرد بالتضاد معناه الاصطلاحي لان الضدين يجوز ان يحصل في محليين فلا حاجة الى تنبيه وايضا

من الاجتماع لا يصح في التضاد فلا كفاية في نفسه لم يتدر (قوله والاقزام عز أحدها) عز أحدها لازم على كل من شئ التزديد
لأنه ان تحقق مراد كل منهم لازم عز كل منهما حال ارادة متى تستلزم عدم ارادة نفسه فيحقق مراد كل من شئ مراد الآخر أي عدم
الضد وهذا عرفنا في الاول ما سبق مما يقال وان التوضيح ليس كالاجمال واعلم ان العجز عن نفي الكمال عن ذاته كمال بل لا يسمى
في العرف عزوا العجز عن الممكن لان تضاده متعلق ارادة التعبير بذلك الممكن نقصا لان الكمال أن يتحقق مراده بغيره على الغير ودفعه
مقتضى ارادة التعبير لما يقبضه أو نفي ارادته وهذا التعارض منع لزوم العجز لان حركة زيد اذا صارت مراد الواجب يستحيل سكونه فلا يدخل
تحت القدرة فكذلك عدم تحقق مراده بتحقيق ارادة غيره عدمه ليس بعجز وان نقصنا لغيره بزيادة الغير عدمه استحالة مراده فيبقى
مقدورا لان الممكن الدخول تحت القدرة اذا خرج عن القدرة بسبب مقاومة الغير يسمى عجزا بخلاف ما اذا امتنع لارادته ضده
لان ذلك العجز ليس نقصا بل لا يسمى هذا في تراو هذا اندفع أيضا النقض بصفاته تعالى فانها مكسدة ومقتضاة لذاته والاكالات
حادثة فلوار عدمها لكونه ممكنا مقدورا فان تحقق العدم والوجود اجمع النقض وان لم يتحقق واحد منهما لم يلزم العجز أو يخلف
المعول عن علمه التامة لان هناك مقاومة الذات لذات لا مقاومة الغير له على ان كون المذكور نقصا غير راضع لان الجارى في الصفات
ليس بعينه الدليل المذكور بل أحد شقي التزديد فيه العجز فقط أو تخلف المعول عن علمه التامة بخلاف الدليل المذكور فان أحد شقي
التزديد فيه العجز فقط ثم يمكن اقامته برهان الثمانية باجتماع ارادته ما على حركة زيد فان وجدت ارادته باجتماع علمين مستقلين على
معول واحد وان وجد احدهما في الارادتين لم يلزم عز الآخر ثم اعلم ان الاله لا يجمع ٥٥ ما سواه لولم يكن واجبا وان افواه الله السموات
واسحقاق الالهوهية للمكانات

بين المرادين وسنجد ان ما يحصل في الامر ان في جميع الضدان والافان لم يلزم عز أحدهما هو امارة
الحدوث والامكان لمافية من شائبة الاحتياج فالعدد مستلزم لا مكان التامع المستلزم للحال
فيكون محال وهذا تفصيل ما قال ان أحدهما لم يقدر على مخالفة الآخر عزوه وان قدر لم يلزم
لا عز وبما ذكرنا دفع ما يقال انه يجوز ان يتقاسم غيرنا عز أو أن تكون الممانعة والمخالفة غير
محتمل لاستلزامها المحال أو يتعاضد اجتماع الارادتين كإرادة الواحد حركة زيد وسكونه معا واعلم ان
قول الله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لكانن دنا متعاضدا فنعاضد بالملازمة عادية على ما هو الملائم
بالمطابق فان العادة جارية بوجود التامع والتعاضد عند تعدد الحماكم على ما أشير اليه بقوله تعالى
ولعل بعضهم على بعض

وأما الممانعة من اجتماع في عدم لا يصح في التضاد فلا كفاية في نفسه (قوله امارة الحدوث
والامكان) أي دليله ما لا يلزمه الاحتياج وهو نقص يستحيل عليه تعالى بالاجماع القطعي أن
قلت عدم حصول المراد ان كان عزوا يلزم ان يقول المعتزلة بعجز الله تعالى لقوله ان لمعان طاعة الفاسق

مخالفته واحتياج بنافي الالهوهية وفيه بحث لا رامي الى الاحتياج في الوجود والصفات الذاتية وامام طلائع فلا (قوله فالتعدد
مستلزم لا مكان التامع المستلزم للحال) قوله المستلزم امارة للممانعة فالتامع أو الامكان فيكون محالاً أو رده عليه ان عدم المعول
الاول للواجب مستلزم للحال وهو عدم الواجب وليس محال بل أمر ممكن وبه دفعه ان عدم المعول نظرا الى ذات المعول لا يستلزم عدم
الواجب بل يستلزمه باعتبار ان وجوده مقتضى الواجب ودعوى أن المستلزم للحال محال متناهيا المستلزم في ذاته للحال محال (قوله
واعلم ان قوله تعالى) هذه إشارة الى ان جعل الالهة إشارة الى برهان التامع غير مرغى وهذا ما أخذ من الكشف حيث قال وفيه دلالة
على امرين أحدهما وجوب ان لا يكون مدبرها والاحاد الثاني ان لا يكون ذلك الواحد الاله واحد وحده لقوله الله فان قلت لموجب
الامر ان قلت لعلمنا ان رعية تعدد بتدبيره بالممكن لما يحدث بينه جاحن التغالب والتناكر والاختلاف وامطر رعية التامع فلا يستلزم كل حين
فيها تبادل وطرا هذا كلامه وللاية احتمال آخر ارجو ان يكون صوابا والمجيب عليه هذا مشألا وهو ان البيان فساد الشريعة وصلاص
التوحيد بل لو كان في السموات والارض آلهة كائن الارض لتعدد السموات والارض بشؤون التركة رغباني السموات والارض بركة خلو
السموات عن التركة (قوله والملازمة عادية) فان قلت العاديات يقينيات كالعالم بوجود الجبل الذي كان أمس ف جعلت الحجة اقتضائية
قلت العاديات تقيد اليقين في الشاهد اما في التغالب فالادلة يقينية على الشاهد فلا تطرق الاحتمال المتنافي لليقين على ان العادة اذا
كانت أغلبية لا تقيد اليقين لثباته اذا كانت دلتية (قوله ولعل بعضهم على بعض) في سورة المؤمن وما كان معهم من الاله اذا ذهب كل الاله
بما خلق ولعل بعضهم على بعض سبحانه الله عما يصفون قال الكشف لذهب كل الاله بخلق لا تقدر كل واحد من الالهة بخلق الذي
خلقوه واستبدلوه وأبى ملك كل واحد منهم متميزا من ملك الآخرين ولعل بعضهم بعضا تواتر حال ملوك الدنيا بما حكمهم متميزة وهم

فما يكون وجوبه من تروا القادر في المتناك والتقابل فاعلموا انه الواحد يده ملكوت كل شيء (قوله والا فان اريد الفساد بالفعل؛
شروطه مع هذه النظام المشاهد) أي وان لم تكن الخلق تقناعية فلا يتم لانه ان اريد الخ ففسر الفساد بالفعل بالتبخر ورجع النظام المشاه
دون عدم الظاهر لان التنازع والتقابل في العادة لا يقتضي الى الانعدام الكلية بل يقتضي الى الاختلاف فهو المراد في الجملة الانقضاء
لكن لاحتمال شق ثالث مشترك لهذه الشق في وجه البطلان فلذا لم يتعرض له (قوله وان اريد امكن الفساد الخ) يمكن ارادة امكن
الفساد مع ارادة احمده المخطئ عنه والا يجزى من يد الفساد فيلزم غير الحافظ كما يمكن ارادة امكن الفساد مع الصلاح لا مكن ارادة احمده
الصلاح والا لا يفسد الفساد مع انه يجب ٥٦ تحقق مرادها ولا يكوننا لم يبق وقوله فلا دليل على انتفاء منع لبطلان التالي فان قلد

المنع طلب الدليل لانفيه قلت
المقام مقام المنع في الدليل بمبالغة
في ورود المنع وقوله بل التصور
شاهد التفرع عن المبالغة في
قوة المنع في الدليل الى المبالغة
فما بقيام الشواهد على ثبوت
الامكان وكفي دليل على امكان
الفساد امكانهما (قوله لا يقال
للازمة قطعية) يمكن له تقرير ان
احدهما انه لو فرض صانعان
لا يمكن بينهما تنازع في الصنع فلا
يتحقق مصنوع ودفعه حينئذ
بان امكان التنازع لا يستلزم وقوعه
حتى يلزم انتفاء المصنوع فيمكن
وقوع المصنوع لتوافقهما
وثانجهما انه لو فرض صانعان لا يمكن
التنازع بينهما فيكونان عاجزين
فلم يتحقق صنع وحينئذ دفعه منع
لزم يجزى هما بل يجوز أن يكون
العاجز احدهما فلا يكون الا صانع
واحد ولكن هذا المنع لا يضر
لثبوت المذهب وهو وحدة الصانع
لكن الشأن في صحة حل القرآن
عليه لانه اعلی من أن يشغل على
دعوى متنوعة لا يمكن دفع منعه
وان لم يكن المنع مضرا (قوله على

الاولان اريد به الفساد بالفعل أي خروجهما مع هذه النظام المشاهد في عدم التمتع ولا يستلزم
لبطو از الاتفاق على هذا النظام المشاهد وان اريد امكن الفساد فلا دليل على انتفاء بل التصور
شاهدة بطي السواء ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لاحالة لا يقال الملازمة قطعية والمراد
بفسادهما عدم تكوّنهما بمعنى انه لو فرض صانعان لا يمكن بينهما تنازع في الاعمال فلم يكن
احدهما صانعا فلو فرض مصنوع لا يقال امكان التنازع لا يستلزم الاعداد تعدد الصانع وهو
لا يستلزم انتفاء المصنوع على انه يرد منع الملازمة ان اريد عدم التكون بالثقل
مرادة ولا تحصل قلت العجز يختلف المراد من المشقة القطعية التي يسمونها مشقة ففسر المراد
وهو لا يقولون بالتنازع عنها اما المشقة التخييلية فلا يفي في التنازع عنها مشد ان تقول لبعده
اريد منك كذا ولا أجبرك (قوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع) بل جواز ان يوجد باحدهما ابتدا
وهذا الملوأب مبني على ان الظاهر المتبادر عدم التكون بالفعل فحقى قوله على انه الخ يمكن ان
لا يبنى على الظاهر بل يفرض وتتم الملازمة على تقدير انتفاء الارز على تقدير آخر فتدبر قال في
شرح المقاصد ان اريد بالفساد عدم التكون فتقرر به ان يقال لو تعدد الا لا يمكن التكون السما
والارض لان تكونهما المجمعين او بكل منهما وباحدهما الكل باطل اما الاثنا
فلان من شأن الاله كمال القدرة واما الثاني فلا متنازع توارد العليين المستقلين واما الثالث فلان
ترجيح بالمرحوم ورد عليه ان الترديد اما على تقدير التنازع الفرضي فحينئذ يرد منع الملازمة لاز
وجودهما لا يستلزم وقوع ذلك التقدير عقلا واما على الاطلاق فحينئذ يمكن اختيار الاول وكما
القدرة في نفسها لا ينافي تعلقها بحسب الارادة على وجه يكون للقدرة الاخرى مدخل في افعال
العباد عند الاستدراك كما يمكن اختيار الثالث بان اريد احدهما الوجود بقدرة الاخر او فرض
بارادته تصكيب الامور الى الاخر ولا احتشاله فيه والتحقيق في هذا المقام انه ان جلى اليا
الكعبة على نفي تعدد الصانع مطلقا فيسجد افعاءه لكن الظاهر من الآية نفي تعدد الصانع
المؤثر في السماء والارض حيث قال تعالى لو كن فيهما آلهة الا الله لفسدتا اذ ليس المراد التفكير
فيهما فالحق حينئذ ان الملازمة قطعية اذ التوراد باطل فثابتهما على سبيل الاجتماع والتوزيد
فلزم انعدام الكل أو البعض عند عدم كون احدهما صانعا لانه جزءه اذ لا تامة فيفسد العالم
أي لا يوجد هذا الخصوص كلا أو بعضا ويمكن ان توجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الاطلاق
وهو ان يقال لو تعدد الواجب لم يكن العالم محافضا عن الوجود والا يمكن التنازع المستلزم

انه يرد منع الملازمة) حاصل الملازمة ان هذا التقرير بعدم ما ذكر من ابطال كون الآية جمعة قطعية في غاية السقوط لا مع
اشتغال على صرف النظم عن الظاهر فيجبه عليه ما ذكر بعينه فلا يرد ان ما سبق على الملازمة منع الملازمة لا معنى لارادته بعينه في العلوا
ولا يحتاج الى أن يجاب عنهما السابق جواب مبني على حل الاستدلال على عدم التكون بالفعل والاله لا جواب مبني على حله على أي
معنى شئت ويجه أيضا انه اذا استلزم امكان التنازع عدم كون احدهما صانعا فثبت المطلوب فلا معنى للتوسل بعدم كون احدهما
صانعا الى عدم مصنوع ثم التوسل به الى انتفاء التعدد ولقد عرفت بما مضى من امكان اختيار امكان الفساد اذ دفع العلوة واختيار
الشق الثاني قبل يمكن مع حل الفساد على عدم التكون ان يقال الملازمة قطعية لانه لو تعدد الواجب لم يكن العاقل الا لا مكن التنازع
المستلزم للحاصل لان امكان التنازع لازم لمجموع الاخرين من التعدد وامكان شيء من الاشياء فافرض التعدد يلزم ان لا يمكن شيء من

الاشياحي لا يمكن التعميم فيه نظرا لان انتفاء امكان العالم لا يستلزم عدم حصول كونه واجبا (قوله فان قيل مقتضى كلفوا) يرى ان نظام الاله ليس استدلالا لاحق يستقيم ماسبق من انه قطعي او افتائي فالبحاث السابقة تعزل عن هذا التفصيل وحيث ان حصل الجواب ان نظام الاله يتحمل الاستدلال وانه ماسبق عليه وما عرفت انه يمكن جعل الاله يتعلل ما يقابل عن مؤنة تصح الاستدلال وقيل محصل السؤال ان الاله لا يدل على انتفاء الالهية في الازمنة الماضية والمطلوب الانتفاء مطلقا فزيد في الجواب ان الانتفاء في الماضي يثبت الانتفاء مطلقا لا الحادث ولا يصلح للمار لا يخفى عليك ان انحراف عن سواء السبيل فثبت ولا يتبع الدليل وقوله فلا يبعد الاستدلال على ان الخ لا يورث فلا يبعد لان وقوله هم بحسب اصل اللغة لكن قد تستعمل حيث قابل الاصل بكلمة قديم على انه اراد الاصل الكثير الرابع فجعل استعمال لوفي الاستدلال ايضا لغويا وقد دل ظاهر كلامه في شرح التلخيص على انه استعمال منطقي وردده المحقق الشريف بأن القرآن لم ينزل الاله في لغة العرب دون الاصطلاح بل هذا الاستعمال ايضا من اللغة لان الاشيع هو الاول (قوله هذا نصريح بماعلم التزاما) لمرد الالتزام المسير في حتى يناقش فيه وينبغي بيان نكتته له الان يقال تركت لظهورها وهو الضرر عن الغفلة اذ الضمنات لا وثوق علمها ويحتمل ان يكون الوصف بمراد الظن الترادف اذ لو كان مرادنا قلوبا وجب لكان ذكره تكرار احصاء ويمكن ان يقال كافي فانه ذكره معرفة الصفحة اطلاق القديم عليه تعالى ويمكن على ذكر منك ينفعك ov في كثير مما يوفقك في ظن الاعداد دون الاعادة وكانه اراد بقوله هذا

ومنع انتفاء الازمان ان يربطها لا يمكن فان قيل مقتضى كلفوا ان انتفاء الثاني في الزمان الماضي بسبب انتفاء الاول فلا يفسد الاله الاله على ان انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء الفساد قلنا هم بحسب اصل اللغة لكن قد تستعمل للاستدلال بانتفاء الجزء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان كافي قولنا لو كان العالم قد فعله كان غير متغير والاله من هذا القبيح وقد شبهه على بعض الاهدان أحد الاستعمالين بالاعتراف بغير الخط (القديم) هذا نصريح بماعلم التزاما ذال واجب لا يكون الادعاء لا ابتداء لوجوده اذ لو كان حادنا مسوقا بالعدم لكان وجوده من غيره ضرورية حتى وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المقومين وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق فان بعضهم على ان

الحعمال لان امكان التماس لازم لمجموع امرين التعدد وامكان شي من الاشياء فاذا فرض التعدد لمزمن ان لا يمكن شي من الاشياحي لا يمكن التماس المستلزم للحعمال (قوله ومنع انتفاء الازمان ان يربطها لا يمكن) لو ارد بالازمان عدم التكون لا يمكن مع وجود العلة الناعمة لم الامر لكنه بعد (قوله فلا يفسد الاله الاله الخ) أي فيلزم ان يكون كذا الانتفاء من الماضيين مقررين لكن دليلا الثاني بالاول بحسب الماضي المقصود بيان تحقق الانتفاء الاول بحسب جميع الازمنة بدليل تحقق الانتفاء الثاني (قوله من غير دلالة على تعيين زمان) ولو سلم الاله الاله على تعيين الماضي لم المقصود ايضا لان الحادث لا يكون (قوله لكنه ليس مستقيم للقطع بتغاير المقومين) لان قدماء المتكلمين يريدون بالتدافع التساوي قال في التبصرة الايمان والاسلام من قبيل الاسماء

الافادة وكانه اراد بقوله هذا نصريح بماعلم التزاما التنبه على انك مستغن بعد اقامة البرهان على الوجوب من اقامة البرهان على القدم ولا يذهب عليك انه اذا جعل القديم خبرا بعد خبر كما عرفت انه مرص وجعل تعريف المستند اقصره على المسند اليه لم يكن نصري بماعلم فمما (قوله اذ الواجب لا يكون الا قديما) دليل على دعوى المتن وانس متعلقا بقوله نصريح بماعلم التزاما حتى يتبين انه لا يمكن ان لا يثبت الا بالاسم لا يثبت الا بالاسم وهو لا يفسد العلم به التزاما وان الواجب كالقديم من لوازم الله تعالى فلامعنى لمجمله من لوازم الواجب دون الذات المشتهر

عقائد بجميع صفات الكمال نعم ظاهر دلي على ان الله القديم هو ان الذات لا يكون الا قديما وشي وحده ايضا يدل على قدمه والالكان له صانع فلا يكون صانع العالم واحدا فتأمل وقوله اذ لو كان أي الواجب حادنا تأسبقوا قايلا بعدم لكان وجوده حادنا من غير ضرورة رده والتالي باطل والامر يمكن بحسب الجميع ماسواه يمكن ان يقال لو كان حادنا لا يثبت عنه مقتضى ذاته وهو وجوده ولو كان ما وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان نتيجة مجرد كون الواجب قديما لكان من قبيل توهم في غاية البعد وهو ظن الاعم والخاص مترادفين نعم لو كان يتبعان كل واحد قديم وكل قديم واجب لكان من قبيل ظن التساويين مترادفين وما يقابل الواقع مبنى على اصطلاح القدماء على جعل التساويين مترادفين يخرجهم من عدم الاستقامة لكن فيما ذكره من قول التبصرة دليلا عليه من ان الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما مضمونه وما مغاير لاد ختلف الجواز ان يكون صاحب التبصرة من ظن الترادف بين التساويين (قوله وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق) أي التزاما فيه فان بعضهم على ان القديم اعم لصدقه على صفات الواجب والاستحالة في تعدد الصفات القديمة انما المستحيل تعدد لذوات القديمة ولا تعدد القدماء مطلقا وفيه ان تعدد القدماء يوجب وجود موجودات مستتغمة عن الواجب لذاته لان علة الحاجة عند المتكلمين بالحديث وهو ذاتي المعنى قول بتعدد الذوات القديمة ان يتزلم القول بان المحي هو الحادث الى القول بان المحي هو الامكان وقوله وانما المستحيل

معدود الذات النفسية الاولى انما المستحيل وجوده لذات القديعة وانما المستحيل تصدد الذات القديم فاقولهم (قوله تصغر من واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته) اقول مقنونه اما التليس خوف ان القول بإمكان الصفات الموجب لحدوثها بناء على أصلهم من أن كل ممكن حادث واما الالتباس اما تحصر بالاول فبان يقال لما كل الواجب لذاته متعينين الواجب بحقيقته بان تكون ضرورة وجوده ناشئة من حقيقةه والواجب بوصفه بان تكون ضرورة وجوده ناشئة من اقتضائه موصوفه لوجوده ولستقلاله موضع أحدهما ممكن الا تحرق في القول بان الصفات واجبة لذاته حتى لو شل انه هل الصفات واجبة لذاتها لم يكن للذات بان يجب عنه شيء ويظهر أمر التليس واما تحصر بالثاني فبان قال ما كان اقتضائه الواجب وجوده جعل وجوده واجبا فوهم ان اقتضائه العلم مثلا يقتضى كون العلم واجبا وافرقت بينهما بان اقتضائه الواجب وجوده وجب عنه في وجوده من غير وجب عنه واما اقتضائه العلم وجب احتياج العلم الى موجود غيره (قوله واستدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته) في الكلام ايجازا رأى استدلالا على وجوب الصفات بانها قديمة وكل ما هو قديم فهو واجب لذاته واستدلوا على هذه الكبرى بانه لو لم يكن واجبا لذاته الخ (قوله ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لكانت باقية) لم يجوبوا من قيام ٥٨ الوجوب بالصفات قيام المعنى بالعلم لان الوجوب أمر اعتباري بخلاف البقاء فظنهم

زعموا انه أمر موجود حتى أوقفهم في القول بعدم بقاء الاعراض فان قلت الاعتراض بردي على قدم الصفات أيضا ولا يخص بوجودها فلم خص فقلت زعم المعتز انهم لو لم تكن واجبة لكانت محدثة فورد الاعتراض يخص بتقدير كونها واجبة ولا يخفى ان كلام المعتز لو لم يطل قدم الصفات أيضا لجرى ان الدليل في قدم ايضا (قوله واجبا بان كل صفة فهي باقية ببقاءه ونفس تلك الصفة) بخلاف العرض فانه لو بقي لكان باقية ببقاءه وغيره ادلو كان البقاء عنه لما انتقل عنه وقد انتقل عنه في زمان حدوثه ورد عليه ان صفة الباقي تقتضى زيادة البقاء كالعلم فانه يقتضى

القديم أم لم يصدفه في صفات الواجب بخلاف الواجب فانه لا يصدق علم أو استعداد في تعدد الصفات القديعة وانما المستحيل تعدد الذات القديعة وفي كلام بعض المتأخرين كلاما جيدا الذين الضرر رجحه ان يقوم تبعه تصغر من واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته واستدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بانه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائزا للعدم في نفسه فيحتاج في وجوده الى تخصص فيكون محدثا لان في الحدوث لا يتعلق وجوده بواجب ادنى آخر ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لذاته لكانت باقية والبقاء معنى قديم قيام المعنى بالعلم فاجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاءه ونفس تلك الصفة وهذا كلام في غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد والقول بإمكان الصفات في قولهم بان كل ممكن فهو حادث فان زعموا انها قديمة بالزمان معنى عدم المسبوبة بالعدم وهذا لا ينفي الحدوث الذي بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول مجازيذهب اليه الفلاس من انقسام كل من القدم والحديث الى الذاتي والزماني وفيه رفض لكثير من القواعد وساق لهذا زيادة تحقيق (الحق) القادر العليم السميع البصير (الشأن المريد)

المتزادة وكل مؤمن مسلم وبالمعكس ثم بين لكل منهم ما فهموا على حدة (قوله ان تصغر من واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته) بردي على ظاهره ان كل صفة محتاجة الى موصوفها فكيف تكون واجبة لذاته او يسجي تأويله (قوله ادلا نفي بالحدوث الامتناع الخ) هذا يدل على ان وجود الصفة القديمة لا يتعلق بواجب ادنى وهذه جهالة بدية وان قالوا كلامنا في القديم بالذات والصفة فليست كذلك بل مع حكمهم بوجوب الصفات (قوله باقية ببقاءه ونفس تلك الصفة)

زيادة العلم بالقول بخبر كون البقاء نفس الباقي يهدم الاستدلال على زيادة الوجود والعلم باقتضاء اللفظ زيادة عبدا للاشتقاق (قوله وهذا الكلام في غاية الصعوبة) أي القول بنبذ الواجب لذاته في غاية الصعوبة فانه منافي للتوحيد الذي هو أصل الايمان بخلاف القول بإمكان الصفات لانه ليس في تلك الصعوبة لانه لا ينفي الاول فهم ان كل ممكن فهو حادث وهذا ليس مما يتوقف عليه الايمان فلا صوبه بغيره الا زعم مخالفتهم فلا لتمام دفعه الى القول بالوجوب لذاته كالاتصاف من السحاب الى المزاج ومن لم يصر مقصود الكلام قال لا وجه لقوله والقول بإمكان الصفات الخ في بيان صعوبة القول بوجوبها فقال في توجيهه ماشاء وان تجعل قوله وهذا كلام في غاية الصعوبة بمعنى ان الكلام في صفاته الى كلام في غاية الصعوبة لانه لا يسهل القول بوجوبها ولا القول بإمكانها وقوله فان زعموا ان نسب هذا المعنى وكانه جوا القائل بتعدد الواجب لذاته فوهم ان المستحيل تصدد الواجب الذات الواجبة لا باثبات ذات واجبة وصفات واجبة قياسا على ما قيل في قدم الصفات وقوله وساق لهذا زيادة تحقيق يعني به ما ذكره في تحقيق ان الصفات ليست عين الذات وغيرها (قوله الحق القادر العليم السميع البصير الشأن المريد) أجرى عليه تعالى هذه الاسماء مع انه يتكفل بجمع ثبوت مبادئ هذه الاسماء فيما بعد ولم يكتف به لان الدليل على ثبوت الصفات اطلاق هذه الاسماء عليه تعالى في لسان الشرع وبداية انه لا معنى للعالم بدون العلم وهكذا وقدم الحق مع تأخير الحياة عن العلم والتفرد في عدم الصفات على طبق اثبات الصفات في كتب

الغن حيث أعرفها أثبات الحياة عن إثباتها الداعي أن الدليل على ثبوتها ثبوت العلم والقدرة الضرورة أن من يكون عالما قادرا يكون حيا لان العلم والقدرة يتوقفان على الحياة ولم يعرف تلك الصفات الست لان تعريف مبادئها فيما بعد يفتي عن تعريفها ولم يفسر مع أن تقدم ذكرها يدعي اليه لان تعريفها لا يفتي عن تعريف مبادئها لان تعريف المشتق لا يقيد معرفة مبدئها اذ المشتق على المشتق لا يوجب اتحاد مبادئها كما يشهد به حل الكتاب على الساحت (قوله لا بد من العلم جارمة) فوش في شهادة العقل لثبوت السمع والبصر لا اتقان في الفعل ويمكن دفعه بان الافعال المتقنة المتعلقة بالمصرات واجابة الادعية واطهار الافعال على طبق طلب الحاجات يدل على السمع والبصر وقوله على ان أضدادها تناقض اغايب لم يجوز خوالثها عن الأضداد ومنع بان الهواء خال عن الألوان والطعوم كلها (قوله وأيضا قد ورد الشرع الخ) لاحكام الدليل المذكور بان تأييد السمع فلا يتصور حوله تهمة تنبئ الوهم ولا يرد على جعل التوحيد بما لا يتوقف عليه الشرع انما هو لا التوحيد بل يمكن اثبات الشرع انما يقول هذا الشرع ليس في حق لانه ليس من الحق لانا نقول تثبت المجزئة انه من الله وجعل الكلام عما يتوقف عليه الشرع لا يتجبه عليه ٥٩ انه كثيرا ما كان ثبوت الشرع بالاهام فلا يتوقف على الكلام لان ثبوت

شرع ينبت عليه الصلاة والسلام علم الكلام لانه مستند الى القرآن (قوله ليس بعرض) لما تبه على جواز التصريح بعالم خفاصة لم يلتفت اليه هنا اعتمادا على تنبيه السامع والافتقار له ليس بعرض وقطاره من وجوب الوجود وقوله لا تلايقوم بذاته تقصيره والواجب تقوم بذاته دليل من الشكل الثاني يفتي العرض ليس واجب والمطلوب ان الواجب ليس بعرض فتتمسك النتيجة ليحصل المطلوب ولوقيل لان الواجب يقوم بذاته والعرض لا يقوم بذاته لا يستغنى عن العكس وانفسك الشارح في نفي العرضية طويلا بعد اعم ان هذا كطرقا أنصر منها ما ذكره في شرح

لان دليل بديهية العقل جازمة بان يحدث العالم على هذا النمط البديع والنظام المحكم مع ما يشتمل عليه من الافعال المتقنة والقنوس المستحسنة لا يكون بدون هذه الصفات على ان أضدادها تناقض يجب تنزيه الله تعالى عنها وأيضا قد ورد الشرع بها وبعضه اعمال يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التسلك بالشرع فيها كالواجب في الوجود والصانع وكلامه ويتخذ ذلك عما يتوقف ثبوت الشرع عليه (ليس بعرض) لانه لا يقوم بذاته بل يقوم في حق نفسه فيكون ممكن ولا يمتنع تناقضه والالكان البقاء معني قائمه في الزمان في قام المعنى وهو محال لان قام العرض بالشي معناه ان تحضره تابع لغيره والعرض لا تحضره بذاته حتى يتضرعه بغيره بغيره وهذا معنى على ان قاله الشيء معنى زائد على وجوده وان اقيام معناه التبعية في التحيز

وأما الاراض فيقاروا غايها لانه كما كنه حال الحدوث لكن برد ان البقاء مضاف الى الصفة فكيف يكون نفس المصافي اليه فان ارادوا بكونه نقاسم من الزيادة بحسب الوجود انما يرجع على ما يصح في التكوين فلم يمتدوا في التفسيم في هذا المعنى في الاراض حتى لا يلزم تعجدها (وقيل بان يحدث العالم على هذا النمط) يعني ان تصور الواجب بعنوان انه يحدث لجميع ما سواه على هذا النمط البديع والنظام المحكم يجعل الحكم بثبوت هذه الصفات بديها فلا يرد ما يقال بمحتمل ان يحدثه بالوسط المختار الصادر عنه بالاجاب واجبا لا يقدل لا يدل على العلم ولا غيره لان ذلك الوسط من جولة العالم فيكون حادنا فلا يقدل من القديم بالاجاب ولا يخفى انه اغايب اذ لم يقصر على بيان حدوث ما تبين وجوده من الممكنات ثم ان اعتبار النمط البديع والنظام المحكم له مدخل في بديهية الحكم والافهكن ان يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار وكل قادر عالم وحى وظاهر كلام الشارح بم الجمع والبصر لكن في دلالة الاحداث على وجه الاتقان عليها تأمل (قوله وهذا معنى على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده) وعلى ان هذا الزائد امر موجود في نفسه حتى يكون عرضا

الواقف ان العرض يحتاج الى محله والواجب مستغن عن جميع ما عداه ومنها ان العرض يتبع في التحيز والواجب ليس بتخصر فضلا عن أن يكون تاما فيه لانه يخص مذهب المتكلمين ومنها ان العرض من اقسام الممكن ومنها ان محله ان كان واحدا تعدد الواجب لذاته وان كان حادنا يكون أولى بالحدوث ولا خفاء ان الاولى تنفي العرضية عنه صفة لانه اشبه بالاعراض وكأنه حاجته الى نفي كونه عرضا لا اجماع اطلاق النور في الشرع على تعالي عرضيته وكان الاولى ان يقول وليس بصفة لان العرض اخص منها اذ لا يقال لصنائه تعالى اعراض (قوله فيكون محكما) فيكون من جملة الافعال في مصطلح محد العالم (قوله ولا يمتنع تناقضه) تحيز والدليل الواجب باق والعرض ليس باقيا فالواجب ليس بعرض والدليل على ان العرض ليس باقيا انه لو كان باقيا لكان البقاء قائما به اذ لا معنى للاسود ولا اسودا فلزم قيام المعنى بالحق وهو محال لما ذكره وقوله وهذا معنى معناه ان هذا الدليل معنى على ان الخ ما الملازمة فثبت على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده واما بطران الثاني فينبى على ان اقيام معناه التبعية في التحيز كما صرح به وقوله والحق بيان لطالان معنى كل من المقدمتين فكذلك حقيق ولا يتبع من زل في هذا المقام والمراد بقاء الشيء معنى زائد على وجوده انه زائد عليه في الوجود لا في مجرد المفهوم والاشياء ذكره من الحق لا يقيدني الزيادة في المفهوم ولا لاسبيل الى انكارها فن قال هذا معنى على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وعلى ان هذا الزائد

من موجود حتى يفسد حتى يفسد عرسلوه موعى ايضا ثم زعم على الترخيب (قوله والحق ان البقاء استمرار الوجود الخ) قال الشارح
 الاضغته في الطوائف الباقية في الواجب امتناع العدم في الحادث مقارنة وجوده لا كثر من زمان واحد بعد الزمان الاول وذلك لا يعقل
 الا بالنسبة الى الزمان الثاني وفي الوقت بقاء الواجب ليس عبارة عن وجوده في زمانين ههنا فلا يخفى ان تعريف البقاء على ما ذكره
 الشارح ينتقض ببقاء الواجب وان لا يكفي فيه الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني بل لا بد من الوجود في الزمان الثالث لئلا يمتد ما ذكره من
 مدة الزمان الوجود لا كثر من زمان واحد بعد الزمان الاول الا بالزمان الاول زمان الحادث وهو ليس زمان الوجود عند
 المتكاملين فكيف في البقاء الزمان الثاني للوجود (قوله وان القيام هو الاختصاص الناعت بالمتعوت كافي) اوصاف الباري تعالى
 يعني لا تفاوت بين قيام الصفة وقيام العرض كما شبهه بديمه العقل وقيام الصفة ليس بالتبعة في التعريف بل الاختصاص الناعت فكذا
 قيام العرض وهو ذا عرفان من قال يعني تفسير القيام بالتبعة في التعريف غير مطرد في اوصاف الباري وقد ينفرد بان التفسير لقيام
 العرض لا المطلق القيام لم يترك ما لا ينفرد به وقوله نعم عسكهم يريد عسك الحكاء ولا يخفى ان المتبادر عسك المتكاملين فالاول عسك الحكاء
 وقوله اذا انواع الحقيقة لا تختلف ٦٠ بالاضافات لان السرعة والبطء قابلان للاشتداد والضعف فلا يكونان وصفين للحركة لان

الصور لا تقبل للاشتداد والضعف
 (قوله ولا جسم) في الوقت
 ذهب بعض الجهال الى انه جسم
 فالركمية أي موجود وآخرون
 قائم بنفسه ولا تزاغ معهم الا في
 التسمية وما اخذه التوقيف ولا
 توقيف ههنا والجسم هو جسم
 حقيقة قليل من لم يردم وقيل
 هو نور يتلا كما في السكة البيضاء
 (قوله اما عندنا) ان كان المتعاطل
 على اصطلاح المتكامل كما هو
 الظاهر لا يجري فيه قوله واما عند
 الفلاسفة وان كان على مذهب
 الحكيم وهو يفسد فلا يصح قوله
 اما عندنا وحل قوله ولا جوهر على
 معنى ولا ما يطلق عليه الجوهر
 ليصح محله لهذا التفسير بعد كل
 البعد على انه لا يصلح محله لهذا

والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقته الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثاني
 ومعنى قولنا وجوده بقاؤه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا في الزمان الثاني وان القيام
 هو الاختصاص الناعت بالمتعوت كافي اوصاف الباري تعالى وان انتفاء الاجسام في كل آن
 ومشاهدة بقائها بتعدد الامثال ليس بانفس من ذلك في الاعراض نعم عسكهم في قيام العرض
 بالعرض بسرعة الحركة وبطئه ليس تمام لئلا يمتد ههنا في الحركة وآخرون مرة أو بطء بل هنا
 حركة مخصوصة تسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة الى البعض بطيئة وبهذا تبين
 ان ليس السرعة والبطء نوعين مختلفين من الحركة اذا انواع الحقيقة لا تختلف بالاضافات (ولا
 جسم) لا ممتزك ومتميز وذلك اشارة للحادث (ولا جوهر) اما عند فلا نعلم اسم للجزء الذي
 لا يتجزأ وهو متميز بجزء من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك واما عند الفلاسفة فلا نعلم وان
 جعلوه اسما للوجود لا في موضوع مجردا كان أو متميزا لئلا يمتد جعلوه من اقسام الممكن وأرادوا به
 الماهية الممكنة

وهو موعى ايضا (قوله كافي) اوصاف الباري تعالى يعني ان تفسير القيام بالتبعة في التعريف غير
 مطرد في اوصاف الباري وقد ينفرد بان التفسير لقيام العرض لا المطلق القيام واما عندنا
 ليست اعراضا لئلا يحكموا ببقائها وعدم بقاء الاعراض (قوله وانتفاء الاجسام) ههنا داراجي
 لئلا يمتد ما ذكره واستدلال في مقابلة الصرورة لان امكانها جعلوا الجسم بقاء
 الاجسام ضروري او عدم بقاءها ليس باعند الله عقل من عدم بقاء الاعراض فبقاؤه حاضر وروى
 ايضا (قوله وأرادوا به الماهية الممكنة) فيلزم ان يكون ممكنا ان يزيد وجوده على ماهيته ووجود

التفصيل لا نه لا تفصيل في نفي ما يطلق عليه الجوهر فان وجه تشبهه عندنا عند الاله لا معة متحدة قائل والدليل الواجب
 الثاني على نفي الجوهر عندنا انما هو ان يكون جوهر لا يكون جزءا من جسم ومع ذلك في كونه جزءا من جسم لا يمتد من دليل ويمكن البيان بان المراد
 بجزء الجسم ما يصلح ان يكون جزءا من الجسم ولا يصلح ان يكون المبدأ ما يصلح ان يكون جزءا من جسم واللازم لكثير الواجب جدا أو التجميع بالاصح
 وما يقال انه لا يصح ان يكون جزءا لا يتجزأ والا كان في غاية الحقايرة بذهاب الصفر انما هو واجب الحقايرة لان آثاره حقيرة في جنب آثار
 العظيم اما لو كان الصفر مع صفه مبدأ لجميع العالم لكان في غاية العظم (قوله واما عندنا فلا نعلم اسم للجزء الذي
 موضوع الخ) يعني ان المتع عند الفلاسفة باعتبار معنى دون معنى آخر فان له معنيين عندهم مستقدا أحدهما من تفسيره اياه بل هو وجود
 لا في موضوع مجردا كالأشياء من غير وجودها من اقسام الممكن فان الظاهر من تفسيرهم الممكن ان الجوهر ان لا يكون
 من قبيل وضع القيد موضع القيد من تفسيره اياه بالماهية الممكنة التي ارادوا عندنا ان يكون موضوع فقط له لئلا يمتد جعلوه الخ
 استدلال على المعنى الثاني بامر من فلا يرد ان له حاجته الى قوله وأرادوا به الماهية الممكنة الخ على انه يفيد ان الجوهر اسم لما يزيد وجوده
 على ماهيته فدل على نفي الجوهر بتوجه آخر لان وجود الواجب عين ذاته عندهم وليس له ماهية ووجود وقوله واما اذا لم يمتد بها
 فإلزامه ان فيه اشارة الى معنيين آخرين للجسم والجوهر لا يمتنع ثبوت حاله تعالى وان المنع عن وصف الباري به ما من حيث التوقيف

وايهام معنى باطل وإيهام الموافقة مع الجمعية والنصاري لكن لا ينبغي الاستغناء عن التلخيص على معنى هو مذهب المتكلمين بل ينبغي أن يقال مع تبادل الفهم إلى التصدير والتركيب والمكن لا يكون قوله والممكن إشارة إلى مذهب الحكم (قوله قلنا بالإجماع) أقول كلمة التوحيد شهدت باطلاق الموجودات قولنا لا إله إلا الله بقدر لا إله موجود إلا الله (قوله والموجود لازم الواجب) لا اختصاص له بالواجب بعد ثبوت الترادف بين اللفظين الثلاثة فلا ولي والموجود لازم لها لأن يقال المراد بالواجب مفهومه لا لفظه وإذا كان الموجود لازماً للمفهوم الواجب كان لازماً للمفهوم الثلاثة ثم ينبغي أن يقال إن الله يلزمه الواجب والقديم والموجود يعني في الإذن اطلاق اللفظ للمزوم وقوله وما يلزم معناه وما يلزم معناه معناه فاعل أو مفعول تأمل تعرف معناه (قوله وفيه نظر) من وجوه الأول الأول من الترادف للقطع بتغاير المفهومات والثاني أنه اشتراط في فهم الترادف المساواة فالقديم أعم من الواجب وإن سلم التساوي فهما أعم من الله تعالى وإن اكتفى بمجرد التصديق حتى يكون الأعم مراداً فلا يخص فلا وجه لجعل الواجب والقديم مترادفين أو الواجب والقديم والله مترادفان وعدم جعل الموجود مراداً لها والثالث منع كفاية التوقيف على اطلاق المراد في اطلاق مرادف آخر والرابع منع كون الموجود المشعر بزيادة الوجود لازماً للموجود الواجب وللخامس منع كفاية الإذن في المزوم في اطلاق اللازم اطلاق المزوم لا يزيد على إفادة ثبوت اللازم بآثباته لا يكفي في اطلاق اللفظ ولو كان كافياً لم يحتج في اطلاق تلك اللفظ إلى ما ذكرنا إذا لا شك في ثبوت القدم والوجوب والوجود لذات نفع ما نديه اليك تكن مع الذات (قوله ولا معورى ٦١ ذي صورة الخ) تفسر المعور بذي صورة

بشمسها جعله مصيغة تسمية كالتصوير واللابن الاسم مفعول لكن فيه أنها لم تعرف غير فاعل وفعل ولا يبعد أن يقال أراد بهذا التفسير التسمية على أنه ليس المراد في تعلق التصوير به لأنه لا يتأثر من غيره فلا يفتقد في الصورة من غير تصوير بل المراد في الصورة ما حفظه ولا تتشغل عنه في نظاره ومن الجائز أن تجعل صيغ المفعول باقية على طبعها ويستفاد منها عموم الشيء واسطة أن هذه الأمور لا تنبثق للشيء إلا بإعطائه القاعل

التي إذا وجدت كانت لافي موضوع أو ما إذا أراد بهما القام بهما والموجود لافي موضوع قلنا يمنع اطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بلفظ مع تبادل الفهم إلى التركيب والتصدير وذهب الجمعية والنصاري إلى اطلاق الجسم والجوهر على ما معنى الذي يجب تزييه الله تعالى عنه فان قيل كيف صح اطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك على ما رده الشرع قلنا بالإجماع وهو من الأدلة الشرعية وقد يقال إن الله والواجب والقديم ألفاظ مترادفة والموجود لازم للواجب وإذا ورد الشرع باطلاق اسم بلفظه فهو إذن باطلاق ما مرادفه من تلك اللفظة أو من لفظة أخرى وما يلزم معناه وفيه نظر (ولا معور) أي ذي صورة بشكل مثل صورة إنسان أو فرس لأن ذلك من خواص الأجسام يحصل لها واسطة الكليات والكميات واسطة الحدود والنهايات (ولا محدود) أي ذي حدود نهاية (ولا معدود) أي ذي عدد كثره يعني ليس بحللاً لكميات المتصلة كالمقادير ولا المنفصلة كالأعداد وهو ظاهر (ولا متبعض ولا متجزئ) أي ذي أبعاض وأجزاء (ولا متركب) منها لما في كل ذلك من الاحتياج إلى ما في الواجب من أجزائه بمعنى باعتبار تعلقه

الواجب عين ذاته عندهم (قوله وفيه نظر) للقطع بتغاير المفهومات وأيضاً لا نسلم أن الإذن بالنسبة إذن مجرد أنه لازم كفاً ولا قد يكونان معاً من النقص ولا شك في صحة اطلاق مثل خالق كل شيء ويلزمه خالق القردة والخنازير مع عدم جواز اطلاق اللازم وقيل الطبيب لا يطلق عليه تعالى

أيها في الإعطائه في لهامطلقاً وقوله لأن تلك من خواص الأجسام تحصل لها الخ دليل على المطلوب ومعمله أن ثبوت الصورة خاصة الجسم الموقوفة على ثبوت عدمه من خواصها ما عرفة ولا تكن كقائل قال لا حاجة إلى قوله تحصل لها الخ وما اعتذر به من أن اللفظة تكون إضافية وقدرية فقوله تحصل لهام الدلالة على أن الخاصة حقيقة فنقبل العذوة شمن الجسم بقى أنه لا يصح قوله لأن تلك من خواص الأجسام لأنهم تحصل السطح إضافة ينبغي أن يقول لأنها من خواص الأجسام والسطوح الآن دليل مبنى على مذهب المتكلمين النافين للسطوح وقيام العرض بالعرض (قوله ولا محدود أي ذي حدود نهاية) يمكن جعله على نفي التصديدي في معرفة كنهه لأن التصديدي لا يكون للسطح (قوله ولا معدود) لا ينبغي أنه تكرار صريح لقوله الواحد لأن الواحد في الكثرة وقوله أي ذي عدد كثره الخ تفسير لقوله لا محدود ولا معدود على سبيل اللفظ والشرع المرتب (قوله ولا متبعض الخ) نفي التبعيض والتجزئ والتركيب يؤيد إلى الواحد وكان الداعي إلى نفي التبعيض والتجزئ والتركيب إيهام إضافة الشرع الوجه واليد والجل واليمين إليه تعالى وقد يحصل التبعيض على الانقسام العقلي والوحي والتجزئ على الانقسام بالفعل وهذا أمر من ذلك يستتبع في التجزئ الانحلال إلى ما منه التركيب بخلاف التبعيض وذلك أن تربية التبعيض كونه مضافاً إليه البعض كبعض الإنسان والتجزئ كونه ذاتاً أو لا أن تقول المراد في التبعيض نفي إضافة البعض إليه ونفي التجزئ نفي إضافة الجزء وبالتالي كيب نفي اطلاق الكل والتركيب لا تنكر أن لا يملكه تعالى ليس متركباً من الأمور ليس متركباً معاً فلو كان لا مركباً لكان أفيو فكان الأولى تقديم قوله فغناه أجزاء إلى آخره على قوله لما في كل ذلك الخ

لان غير الذقوى سابق على الاستدلال عليها في التماهي بعد كونه محدودا ومعددا مستثنى عنه (قوله أي المجانسة للأشياء) يعني المراد بالمجانسة المجانسة لعلقة ان معنى قولنا ماهوم من أي جنس هو وفيه نظر لان ماهولا يكون سؤاله عن الجنس بل ماهولا لان الجنس هو تمام الماهية المشتركة ولا يجاب به عن السؤال بحسب الخصوصية الا ان يقال أراد بها السؤال بما كا وقع في كتب الميزان في تعريف الجنس في ان قوله لان معنى قولنا بيان لعلقة قصد المجانسة بالمجانسة فلا يرتبط بقوله والمجانسة توجب التماهي عن المجانسات بفصول مقومة لانه لبيان في المجانسة ولا يصح جعل قوله لان معنى قولنا على بيان في الوصف بل لانه لا حاجة اليه بعد قوله أي المجانسة قالوا اضع لان المجانسة ولا يرد ان المجانسة الواجب لا تقتضي التمايز فصول مقومة بل يكفي التمايز فصل مقوم لان العنصر ان المجانسة للأشياء توجب تمايزها بفصول مقومة فيقتضي المجانسة الواجب تمايزه بتصل مقوم بهذا التقرير ويعرف ان قوله التمايز عن المجانسات ليس على ما ينبغي والصحيح تمايز المجانسات بفصول مقومة لان التمايز لا يتعدى عن بل التمايز فلا تحمل التغير فالاول ان يحصل قولهم ولا بالمجانسة على انه لا ينشئ عنه لانه اما السؤال عن الماهية المشتركة وهو تعالى منزوع عنها نوعية كانت أو جنسية أو عن الماهية الخاصة وهي وان قيل بها في حقه تعالى على سلك المتكلمين ان كن كنهه تعالى غير معلوم لاحد حتى يتأتى السؤال عنه بما والتسلك يكون ماهوسا لاعتبار الجنس بقول السكاكي لا يناسب أدب المقام لانه ليس جنسا يستدعي فصلا أو تضام يصح عن السكاكي السؤال عما بالجنس بل جعله لسؤال عن الوصف أيضا فقال يقال في جواب ما زيد الكرم وضوءه وأثبت بطه لان التركيب العقلي لا يسعه المقام (قوله ولا بالكيفية) في شرح المواثيق انتفى القلا على انه لا يتصف ٦٢ بشئ من الاعراض المحسوسة بالجنس الظاهر والباطن كاطم واللون والرائحة والالام

مطلقا وكذا الالذ الحساسة وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والغفوف ونظائر هاتفا كلها تابعة لزايج المسائل فتركيب المنافي للوجوب الدقيق واما الالذ العنسية فتعناها المليون وأثبتها التلافة هذا فلا وجه لتخصيص المتن بالكيفية بالسلب ولا وجه لتخصيص الشرح بالكيفية بما هو من قوايع المزاج والتركيب الا ان يدهى ان الالذ ايضا من قوايع المزاج والتركيب (قوله ولا يتمكن

منها مترسكا وباعتبار اخلاله الهام متعضوا متجزئا) ولا متناه) لان ذلك من صفات المقادير والاعداد (ولا يوصف بالمجانسة أي المجانسة للأشياء لان معنى قولنا ماهوم من أي جنس هو والمجانسة توجب التماهي عن المجانسات بفصول مقومة فلا تزم التركيب) (ولا بالكيفية) أي من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات الاحسام وقوايع المزاج والتركيب (ولا يتمكن في مكان) لان المتكلم عنده عن نفوذ بعد في مكان مع انه يراى في الشافي وليس بشئ لان الطبيب هو العالم بالطب والشافي من يمشي الشفاء (قوله وباعتبار اخلاله الهام متعضوا متجزئا) لكن يعتبر في التجزئ كون ما اليه الانفعال مامنه التركيب بخلاف التبعض (قوله لان معنى قولنا ماهوم من أي جنس هو) صرح به السكاكي وغيره وهذا المعنى هو الذي في عنه تعالى نعم لها معان أو تمثل السؤال عن الحقيقة أو الوصف ولا يتعلق غرضنا بذلك لكن يرد ان يقال المتشبه في الماهية هو الجنس القلوي لا المنطقي وهم

في مكان) التمايز كقوله في مكان مع انه ينبغي عنه ذكر المتكلم اذا التمكن

لا يكون الا في مكان نصير بما يعوم النبي وداعى الجمعة النافذ عنه كل مكان سوى المكان العاوى وانهما التوهم جعل التمكن على الاقتدار فان تشبه كفر (قوله لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر متوهم أو متحقق يدعو المكان) قدم التوهم لانه مذهب المتكلمين وهو كما يمكن جعله صفة لا بعد وهو الاقرب للمشهور ويجوز جعله صفة للنفوذ لان النفوذ ينقسم الى الموهوم والمحقق كالبعد وقوله يسوغه المكان اشارة الى تنقسم المكان في انشاء تفسير التمكن وهو ما يجتنب أحد ههنا التعريف يقتضي ان يكون المتكلم هو البعد لانه لا ينافي مع ان التمكن هو ما قام به البعد من الجسم فلا بد من تأويله بأن المراد كون الشيء بحيث يتفوذ بعده في بعد آخر وهو بعيد عن العبارة جذا لولا ان نفوذ بعد في بعد آخر لكان أقرب الى التأويل فاقهه وانهما حال التعريف يصدق على ما ليس يتمكن لاجل ان لا يصدق على نفوذ بعد الجسم في بعد جسم آخر بحيث يماس السطح الظاهر لنافذ السطح الباطن لانه في نفسه مع انه ليس يتمكن عند المتكلمين والحكاهما لانه المكان البعد القائم بنفسه وصدق على نفوذ بهما الجسم كما يتأتى البعد الموهوم فاهو عند المتكلمين مع انه ليس يتمكن عند غيره وعلى نفوذها كما يتأتى البعد المحقق عند القائلين بوجوده لانه مع انه ليس يتمكن عند المتكلمين وغيرهم من الحكاهما القائلين بأن المكان هو السطح وتحقيق المقام أن التمكن عبارة عن نفوذ بعد في مكان والمكان اما السطح الباطن المتأوى لهما من يحويه لجميع السطح الظاهر للصوى ونفوذ البعد حيث يماس السطحين يتماهما واما البعد المجزأ القائم بنفسه ونفوذ المتكلم فيه باعتبار لعلقة جميع ابعاده لا بعد ذلك البعد المجزأ وذلك بالداخل واما البعد الموهوم والنفوذ فيه بهذا المعنى فليس يتمكن معنى واحدا بل معان بحسب معاني المكان فلا يصح تعريف واحد بل يجمع جميع المعاني

(قوله والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم أو بنفسه عند القائلين بالخلاء) لا خلاف في مفهوم البعد فإنه الامتداد عند الكل اتفاقا لخلاف في وجود الخلاء فالواضح أن يقول البعد هو الامتداد وهو يقوم بالجسم عند الكل ويقوم بنفسه أيضا عند القائلين بوجود الخلاء ومن قال تأويله أن البعد امتداده فوعان عند القائلين بوجود الخلاء ونوع واحد عند أرباب السطح فقد جعل تعريف البعد بحيث لا يصدق على شيء من أفرادها فتأمل ثم إن التعريف لا يصدق إلا على البعد الحقيقي ولو قال عند القائلين بالخلاء وترك ذكر الوجود لا يمكن جعله شاملا للبعد الموهوم بأن يجعل القول بالخلاء أعم من القول به حقيقا أو موهوما اعلم أن المكان عند العامة ما عتبرت الشيء من التزلزل فكان الحيوان هو الأرض عندهم دون الهواء المحيط به حتى لو منع جسم صغير جساما كبير من التزلزل كان مكانه وعلى هذا جاز أن يكون المكان أقص عن المتحرك بخلاف المكان بالنفساء السابقة فإنه لا يجوز أن يزيد وينقص بل يجب أن يساوى المتحرك ولو جحد في التحرك على هذا المعنى لعم أيضا (قوله قلنا المتحرك أنقص من المتغير) فالوحي المتحرك كان أنقص وقوله لا الحيز بقيدان لا لخالف في مفهوم الحيز كافي مفهوم المكان وليس كذلك لأن الحيز والمكان بمعنى واحد عند من جعل المكان السطح والبعد الجرد الحقيقي والحيز عند المتكلمين بمعنى ذكره وكون الحيز أعم من المكان عند المتكلمين حتى لا يصحوا الجوهر الفرد متمكنا ٦٣ بل متغيرا لم يتجدد إلا في كلام الشارع وأما

عباراتهم فقصص عن اعتماد معنى الحيز والمكان (قوله فيلزم قدم الحيز) هذا لا يتم على تقدير كون الحيز فراغاً وهو ما إذا لا قدمه لا لوجوده وكونه محلاً للحوادث باعتبار كونه محلاً للحيز الحادث وانما حصل التحيز حوادث لانه إذا كان الأزلي متغيراً والحيز عادياً يجب أن يكون هناك أحوال غير متناهية يتغير في كل زمان في حيز فيلزم أن يكون محلاً لغيره (قوله وأيضاً ما أن يساوى الحيز الخ) قيل هذا التردد لاظهار البطلان على جميع التقادير والا فلا يتصور زيادة الشيء على حيزه ونقصانه عنه في جميع المذاهب ثم إن هذا الدليل مبني على تنافي الاعداد والالجزان يساوى الحيز الغير المتناهي ثم يلزم التغيري حيث تذكركم الكلام في زوم التناهي (قوله باعتبار عروض الاضافة الى شيء) فإن الدار الدينية بين الدارين علوا بالنسبة الى ما تحتها وعلوا بالنسبة الى

آخر متحقق أو موهوم به من المكان والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم أو بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء والله تعالى منزعه عن الامتداد والاعتداد لا يستلزمه التغيري فان قيل الجوهر الفرد متغير ولا يبعد فيه والالكان متغيرا قلنا المتحرك أنقص من المتغير لأن الحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء متبدا وغير متبدا فذا كدليل على عدم التمكن في المكان وأما الدليل على عدم التغير فهو انه لو تغير لما في الازل فيلزم قدم الحيز أو لا فيكون محلاً للحوادث وأيضاً ما أن يساوى الحيز أو ينقص عنه فيكون متناهياً أو يزيد عليه فيكون متغيراً وإذا لم يكن في مكان لم يكن في جوفه لا علوا ولا سفلا وغيرهما لانها إما محدودة والمرفق لا يمكنه أو نفس الامكنة باعتبار عرض الاضافة الى شيء (ولا يبررى عليه زمان) لان الزمان عند عبارة عن متجدد يتغير به

يعدون الشئ مختلفا جنسا فلزم التركيب (قوله والبعد عبارة عن امتداد) يعني أن البعد عبارة عن امتداده نوعان عند القائلين بوجود الخلاء وأما عند أصحاب السطح فله النوع الأول فقط وهذا التعريف لا يبعد للوجود بل منه البعد الموهوم بالمقاسسة (قوله فيلزم قدم الحيز) هذا مبني على وجود الحيز وهو خلاف مذهب المتكلمين (قوله فيكون محلاً للحوادث) لأن الحيز هو في الحيز من الاكوان والا كوان من الموجودات النقية عند المتكلمين (قوله اما أن يساوى الحيز أو ينقص أو يزيد) هذا التردد لاظهار البطلان على جميع التقادير والا فلا يتصور زيادة الشيء على حيزه ونقصانه عنه في جميع المذاهب ثم إن هذا الدليل مبني على تنافي الاعداد والالجزان يساوى الحيز الغير المتناهي ثم يلزم التغيري حيث تذكركم الكلام في زوم التناهي (قوله باعتبار عروض الاضافة الى شيء) فإن الدار الدينية بين الدارين علوا بالنسبة الى ما تحتها وعلوا بالنسبة الى

مبني على تنافي الاعداد والالجزان يساوى الحيز الغير المتناهي ثم يلزم التغيري لكن الكلام في زوم التناهي قلبي على تقدير عدم التناهي جاز أيضاً أن ينقص المتحرك عنه ولا يلزم تنافيه لأن غير التناهي يجوز أن يكون أنقص عن غير التناهي انما المتعق نقصه بقدر امتداده ثم نقول لمخلص الدليل في زوم التناهي أو التغيري وذلك لازم سواء قلنا بعدم تنافيه البعد أو لا فينبى على التناهي تقرير الدليل لا للدليل ورفق بين ابتداء الدليل وابتداء تقريره ولو كان الدليل مبنياً على تنافيه الاعداد يلزم التناهي على تقريره الزيادة أيضاً ثم حران التردد في الجوهر الفرد وحصل نظراً الى المساواة وازيادته والنقصان من خواص الكمال لاجتماع الجوهر الفرد (قوله وإذا لم يكن في مكان لم يكن في جوفه) لما في علمناهم في المكان والجوفه معاً أشار الى كونه تركاً للجوفه وهي أن في المكان يستلزمه وفيه بحث لأن في المكان انبساطاً لزمه لو كان الجوفه مسدداً المكان أو نفسه املوا كان حداً للحيز الاعلى من المكان أو نفسه ففي التحكم لا يستلزم تنافيه (قوله ولا يبررى عليه زمان) أي لا يصح وجوده زمان فان الجريان على الشيء يستعمل بمعنى تعينه به منه قول النفاة المصدر راسم الحدث الجاري على الفعل فان معنى جريان المصدر على الفعل انك تقول ضربت ضرباً أو ضربت ففعلين هما مصدران بالفعل وعدم تعين وجوده تعالى بالزمان لأنه لا يتعلق بالزمان ولا بالزمان مع الزمان لأن المتعلق بالزمان ماله وجود غير قائم مستند من منطبق على أجزاء الزمان أو على ظرف الزمان وهو الأول والثاني دفعياً ومثل هذا الذي لا يوجد بدون الزمان بخلاف الامور الشائبة قائم بحيث

أما في أرض انتفاء الزمان فهو موجود ففرق بين كنه الله ويكون وبين كان زيد ويكون فإن وجوده تعالى ثابت مستمر مع الزمان لا ينفصم بخلاف وجوده فيقال في الزمان ومنطق عليه لا يوجد بدون هذا الزمان لتعلقه بأمر منطوق عليه وكان الزمان لا يجري عليه تعالى لا يجري على صفاته القديمة وقوله لأن الزمان عندنا يعني به الأشعة فانهم قالوا هو متحد معلوم بقدره متحد مضمحل أم لا له اسماء فالزمان غير متعين فربما يكون الشيء زمانا الشيء الثاني زمانا للشيء الأول عند آخره فيقال ما زيد عندنا مجيء هو ورواء مجيء عندنا مجيء زيد وهو ضعيف لا يسع المقام بيان ضعفه وإنما وقع فيه عدم الفرق بين علامة الوقت والوقت وجه قوله وعند الفلاسفة عبارة عن مقدار الحركة من أهم جهات حركته الفلك الأعظم أنه أراد به مقدار الحركة بالذات ومقدار الحركة بالذات مقدار حركة الفلك الأعظم فانه يقدر به سائر الحركات تانيا وبالعرض على ما بين من محله ولك انقاء المقدار على الحلاقة فان ما يقدر به الحركة مطلقا مقدار حركة الفلك الأعظم فان جميع الحركات تقدر به تانيا وبالعرض ولم يلتفت إلى هذا المذهب ثلاثة أخرى لكحال ضعفها وهي أن الزمان جوهر مجرد واجب ذاته لا يجوز عليه العدم وأنه الفلك الأعظم وأنه حركة الفلك الأعظم وأعلم أن قوله لا يجري عليه زمان لا يراد به أحد المصنفين معاذرة الأشعة وأ الحكم أن لا يجوز أن يراد في إطلاق واحد معنيان والشراح لم يقصد عدا كره أن المراد المعنيان بل أن هذه المسئلة متفقة بين الحكم والأشعة ولك أن تقول ليس الزمان إلا معنى واحدا للاختلاف بين الفرقين في تعينه (قوله قضاهم في الواجب في باب التنزيه) الطرف متعلق بالواجب والباطق والواجب في كل معنى وحق التنزيه وأوجبته المبالغة فيه والمهمة قوم شبهوا الله تعالى بالحوالات ومشو له بالحداثات الخمسة غلاتهم المصرتون على التقسيم الصرف وأما غير ثلاثهم مشبهة الحسوية فقالوا هو جسم لا كالأجسام من لحم ودما لا كالصوم وله الأعضاء والجوارح وسائر فرق الضلال بعد المشبهة إحدى ٦٤ وسبعون والعبارة تدل على أن أحدانهم ليس بصيب في باب التنزيه والمراد بالبلغ وجه

الابح بالنسبة إلى عدم التفصيل
والتوضيح لا أبلغ من كل وجه
أذلا وجهه والمراد بتكرير
الالفاظ المترادفة تكرير المتبعض
والتعزئي والمحدود والمتناهي
والصريح بملصم هذا وجهه
آخر سوى ما ذكر وهو متناول

مضد آخر وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة والله تعالى متعز عن ذلك وأعلم أن ما ذكره من
التعزبات بعضها يعني عن البعض إلا أنه حاول التفصيل والتوضيح في ذلك قضاهم في الواجب في
باب التنزيه ووردا على المشبهة والخمسة وسائر فرق الضلال والطاعين بالبلغ وجهه وأ كده فلم يبال
بتكرير الالفاظ المترادفة والصريح عام بطريق الالتزام ثم إن معنى التنزيه معاذرة كره على أنها
تنافي وجوب الوجود لما فهم من ثابتة الحدوث والامكان على ما أثرنا بالنسبة إلى ما ذهب إليه
المشايخ من أن معنى العرض بحسب اللغة ما مجتمع وقاؤه ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره ومعنى
الجسم ما يتركب هو عن غيره بدليل قولهم هذا أجسم من ذلك وإن الواجب لو تركب فاجزأوه
الخطاب بل لا يفتن للضعفيات من العوام فإن جميع العقائد
لحفظهم أيضا (قوله لا على ما ذهب إليه المشايخ من أن معنى العرض بحسب اللغة ما مجتمع وقاؤه) وقوله بحسب اللغة متعلق بالمعاني
الثلاثة بقرينة قوله بدليل قولهم هذا أجسم من ذلك فإن هذا الاستعمال لقوى ولا ينبغي أن كون العرض بحسب اللغة ما مجتمع وقاؤه
مخوع ولو سلم فهو لا يقيد بعدم إطلاق العرض عليه لا بهامه المعنى القوي والمذخي سلب العرضية عنه تعالى لا منع إطلاق الالفاظ
وهكذا الكلام في كون معنى الجوهر ما يتركب عنه غيره وفي تفسيره وقد مر ضعف دلالة قولهم عليه وإن في قوله وإن الواجب الخ
تطويل المسافة لأن التركيب يستلزم النقص والحدوث سواء انصف الأجزاء صفات الكمال أو على أن عدم انصاف الأجزاء صفات
الكمال لا يوجب نقص الكل مع انصاف بعض صفات الكمال وقد يقال وجه النصفانته من تعدد موصوفات صفات الكمال لا يجب تعدد
الواجب وليس بشيء منها الوجوب والقدم الذاتيان وقوله وأما ما يشعر بأنه دليل مستقل لباب التنزيه وليس كذلك فانه لا يفسد إلا
التعزيب من المتصور والتكثير وكما يلزم اجتماع الأضداد يلزم الاشتغال على النقص إذ بعض الكيفيات نقص كاضداد العلم والقدرة كما
صرح به وفي استواء جميع الصور والأشكال والكيفيات في إقادة المدح نظر لانه لما يقع بعد استقصاء معرفة الصور والاشكال
والكيفيات ودون شرط القناد وكذا في عدم دلالة المحدثات عليه لانه لما يقع بعد تتبع جميع المحدثات وهو متعذر والدخول تحت قدرة
القدرة أيضا مخوع لانه يمكن أن يكون المخصص هو الذات وما يمنع كونه ما يفسد الدخول تحت قدرة التبرير فالأصح لا معنى على أن كل
يمكن حادث فان تم وتكون مثل العلم والقدرة صفات كمال بدل المحدثات على ثبوتها لا ينفصم عن شخص وكون الأضداد صفات نقصان
لا يقتصر على انتفاء الدلالة على ثبوتها الواجب بل تدل على انتفاءها عنه وأعلم أن قوله لا دلالة على ثبوتها لمعناه لا دلالة على ثبوتها
لأحد ذات وقوله لأحد ذات خبر لا لاصلة الثبوت والابق لا بلا خبر وقوله لانه لم تكن صفة متعلق بقوله لا على ما ذهب إليه
المشايخ واستلزام ضعفه العدم لا يقتضي العلم بل لا يمكن لا يدخل في عدم الابتداء لانه عقائد الطالبين توسيع مجال الطاعين كما لا ينبغي

(قوله واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة على التمكن) اذ كل ما له جهة فهو ممكن فلا بد ان له يكن فيما ذكر في الجهة
فليس احتياج المخالف في التنزيه عما ذكر بالنص الظاهر في الجهة على ان التنزيه عن الجهة لم يصرح به لا احتمال التنزيه عن التمكن
عليه فهو في قوة المذكور وفيه بحث لان ما له جهة يجوز ان يكون متغيرا لا متمكنا والنص الظاهر في الجوارح حثك لثبته بعض
والجزئية والترتيب كما بدأ والاولى ان يقول والتنبيه لان من النصوص ان الله تعالى خلق آدم على صورته (قوله وبان كل موجودين
فرضا لا بد ان يكون أحدهما متصلا بالآخر عما سأل عنه من فصله عنه) أي بحيث يحل بينهما ثالث وقوله والله تعالى ليس حالولا
محلا للعالم لا ينفى الماسة حتى ثبت كونه منفصلا لأن راديا ماسة المعاسة بالكية لكن امتنا وما هي مثلا لاستلزام الانفصال بعض
الاجزاء اذ هو يكفي في ثبوت التباين في الجهة وقوله ولا محلا للعالم برده ولا محلا لجزء من العالم والا فانتفاء الحالية والحلية بالقياس
الى العالم لا ينفى كونه متصلا بشئ من العالم وقوله فيكون جسما أو جزء ٦٥ جسم بوجه عليه أولا ان مخالفا لم يدع انه تعالى جسم
حتى يكون قوله أو جزء جسم في

موقعه وأيضا في الجسم لا يجب
أن يكون جسما حتى يلزم كونه
مصورا اذ الصورة من خواص
الاجسام كاسبق ولأن يكون ذا
مقدار حتى يكون متشاهيا ولا
يغني أن الاستدلال لا يتوقف
على ابطال الانفصال لأن كلام من
الانفصال والانفصال يقتضي
التفريق فصر المسألة أن يقول كل
موجودين فرضا لا بد ان يكون
أحدهما متصلا بالآخر أو
منفصلا وعلى كل تقدير يجب أن
يكونا متميزين عن باقي المواقف
والوهم المحض مالم يتصل به صلاح
العقل والضعف المضاد كما هو
وسطا بينهما والباطل ان نصف
العوض من أعلاها كذا في
القاموس (قوله ولا يشبه شئ
أي لا عاتله) فسر المشابهة بالمثالة
ولم يتركها على عمومها فيفيد في
الجانسة وهي المشاركة في الجنس

امان تتصف بصفات الكمال فلزم تعدد الواجب أولا فلزم النقص والحدوث وأيضا اما أن يكون
على جميع الصور والاشكال والكيفيات والمقادير فيلزم اجتماع الاسماء أو في بعضها أو هي
مستوية الاندفاع في افادة المدح والنقص وفي عدم دلالة المحذورات عليه فيفتقر الى تخصيص ويدخل
تحت قدرة الغير فيكون حاد لا يخالف مثل العلم والقدرة فانها صفات كمال تدل المحذورات على ثبوتها
وأضدادها صفات نقصان لا دلالة على ثبوتها انها صفات ضعيفة توهن عند الطالبيين وتوقع
بجمال الطامعين زعماءهم اذ تلك المطالب العالية مبنية على أمثلة هذه الشبه الواهية واحتج
المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجمعية والصورة للجوارح وبان كل موجودين فرضا
لا بد ان يكون أحدهما متصلا بالآخر عما سأل عنه من فصله عنه ميانا في الجهة والله تعالى ليس حالولا
ولا محلا للعالم فيكون ميانا للعالم في جهة فيميز فيكون جسما أو جزء جسم مصورا متناهيا
والجواب عنه ان ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس بالحكم المحسوس والادلة القاطعة قاطعة
على التنزيهات فيجب ان يفرض علم النصوص ان الله تعالى على ما هو دأب السلف ابشارا للأعراق
الاسلام أو يؤولها بآيات هدية على ما اختاره المتأخرون دفع المظالم الجاهلين وجذب الطامعين
القاصرين سلكا سبيل الامم (ولا يشبه شئ) أي لا عاتله أما إذا أراد بالمثالة الاتحاد في
الحقيقة فظاهر انه ليس كذلك وأما إذا أراد بها كون الشئين بحيث يبدأ أحدهما بعد الآخر أي

ما فوقها (قوله اما ان نصف بصفات الكمال الخ) وجه ضعفه ان صفات الكمال هي العلم والقدرة
واختصاصها ولا يلزم من تعدد موصوفاتها تعدد الواجب ويرد عليه ان من جملة صفات الكمال
الوجود والقدم وأيضا صفة الكمال هي العلم التام والقدرة التامة ونحوهما ولا توجد الا في
الواجب (قوله واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة) مثل قوله تعالى تخرج الملائكة والروح اليه
وقوله عليه السلام ان الله تعالى خلق آدم على صورته وقوله تعالى يد الله فوق أيديهم (قوله
أو يؤولها بآيات) بأن يقال المراد بالعروج العروج الى موضع يتقرب اليه بالطاعة ومعنى

عقائد وفي المشاركة في الكمالات لا في المائاتة افاد في الجانسة في الجنس وفي الكيفية افاد في المشاركة في
الكميات وبان التنزيه وان كان يتجشأ فيعني التكرار والتصريح بالمعلوم مما كان المختار الخ على ما لا يستلزم عينا واجعل في المائاتة
يعني الاتحاد في الحقيقة ظاهرة مع ان قدماء المتكلمين ذهبوا الى ان ذاته تعالى مماثلة لتساير الذات في الحقيقة لان ذلك منهم اشتباه
مفهوم الذات بالحقيقة بصدق عليه واستدلال عليه في المواقف بأنه لو شاركه غيره في الحقيقة لغيره بالثبوت ضرورة الانتباه فلزم
التركيب ويمكن أن يستدل عليه بأن وجوده مقتضى ذاته فلا يشترك ذاته بشئ من غيره لتعدد الواجب وكون الشئين بحيث يبدأ
أحدهما بعد الآخر أي يصلح كل واحد منهما له الاستمرار ودع عليه انه يقتضي رفع الانتباه فلا يمكن المائاتة بين شئين وأجيب بأن
المراد ببدأ أحدهما بعد الآخر سدا أحدهما بعد الآخر في الصفات النفسية وهي ما لا يحتاج وصف الذات بها العقل أمر زائد على
الذات كالانسان والحقيقة والوجود والشئ وما بها الصفة المعنوية كالحديث والتبصر فبني هذا ينبغي أن لا يستدل على في المائاتة
بهذا المعنى بل على قدرته أجل وأعلى على الخلق لأن العلم والقدرة ليسا من الصفات النفسية لا يحتاج في الوصف بها الى العقل
أمر زائد على الذات عند أهل السنة لكن الذي يستدعي من كلام الشارح دفع الإرداب ان المراد ببدأ أحدهما بعد الآخر في باب العائلة

والساواة فيهم من جميع الوجوه (قوله قال في البداية ان العلم هناك موجود) أي لا شبهة بخلاف علمه تعالى فانه اختلف في وجوده وقد أشار الى طريق الاشتباه فيه قوله فلو اتينا العلم صفة الله تعالى فقلناه واجب الوجود ذهابا الى ما نقل عن بعض المتأخرين في صفاته تعالى وقوله فلا يحسنه علم الخلق بوجه من الوجوه معالفة في ذي المماثلة فكانت قال فلا يحسنه علم الخلق أصلا فلا يتعدى بشعره من ان المماثلة تحصل بوجه من الوجوه ولا تتوقف على المساواة من جميع الوجوه حتى ينشأ ما صرح به من أن المماثلة عندها لتعاضد الاشتراك في جميع الاوصاف ومنهم من قال مقصوده ان بين كلاميه تماثلا والتوفيق عساقتي به لمن كلام الشيخ أبي المين ان ما ذكر من معنى المماثلة معنى لغوي ويقع من الموافقات اصطلاح فلا يقدح فيه عدم مساعدة اللغة وقوله لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم دليل ثلثي فساد قول الاشعرية اذ عدم منع أهل اللغة على ما سبق اذ دليل عليه فالظاهر في قوله والظاهر انه لا مخالفة ترك الظاهر لان الظاهر مخالفة والموافق هو المال والظاهر ان المراد في المخالفة بين قول الاشعرية والصفة ويحتمل فيها بين البداية والتصرقة بين الشيخ أبي المين والاشعرية وبين كلامي البداية ايضا وقوله والاى وان لم يكن مرادا لاشعرية بهذا ولم يحمل كلام البداية على هذا فاشترك الشيتين الخ فلا بد انه يدعى تقديم قوله والاى على قوله وعلى هذا ينبغي ان يحمل الخ ظلاله من تمهده قوله لان مرادا لاشعرية من غير ٦٦ تعلقه بحمل كلام البداية ثم في الملازمة نظر لانه لو حمل جميع الاوصاف على الاوصاف

النفسية ايضا بسند قد روم دفع التردد (قوله ولا يخرج عن علمه وقدرة شئ) هذا بظاهره تنزيه علمه وقدرته عن التقصير عن شئ قوله لان الجهل ببعض أو البعض عن البعض نقص انه نقص في علمه وقدرته وان جعله تنزيهه تعالى عن الجهل في بعض الاشياء والبعض عن البعض والمراد بالشيء الممكن والا فالتامع والواجب خارجا عن القدرة فاستلهم التنزيه باعتبار العلم قاصرة لان دائرة العلم أوسع مما ذكره لانه لا يخرج عنه شئ من الاقسام الثلاثة ولا يخفى انه لا يجوز تزوير محكم عن العلم

يدخل كل ما يصلح له الآخر فلا يشبهه من الموجودات لانه قد صدق في شئ من الاوصاف فان اوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك اعمالى القوتات بحيث لا منسبة بينهما قال في البداية ان العلم هناك موجود وعرض ومحدث ومجاور لوجوده ومجهد في كل زمان فلو انشأ العلم صفة لكن الله موجود اوصافه وقد عاين واجب الوجود انما انزل الى الابد فلا يحسنه علم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه فقد صرح بان المماثلة عندنا لتعاضد المماثلة قال الشيخ أبو المين في البصرة انا نجد أهل اللغة حتى لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة قال الشيخ أبو المين في البصرة انا نجد أهل اللغة لا يمتنعون من القول بان زيدا مثل امرؤ في الفقه اذا كان يساويه فيه وبوجه صدق ذلك الباب وان كان بينهما مخالفة في وجوده كثيرة وما قوله الاشعرية من انه لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد لان النبي صلى الله عليه وسلم قال الخطبة بالخطبة مع لا يثقل وأراد الاستواء في التكيف لا غير وان تفاوت الوزن وعدد الجاهات والصلابة والرخاوة والظاهر انه لا مخالفة لانه مراد الاشعرية المساواة من جميع الوجوه فمماثلة المماثلة كالتكليف مثلا وعلى هذا لا ينبغي أن يحمل كلام البداية ايضا والا فاشترك الشيتين في جميع الاوصاف ومساواتهما من جميع الوجوه يدفع التردد فكيف يتصور التماثل (ولا يخرج عن علمه وقدرته شئ) لان الجهل ببعض والبعض والعجز عن الصورة الصفة من العلم والقدرة وغيره ومعنى اليد القدرة (قوله فقد صرح بان المماثلة الخ) يريد ان هذا التصريح يناقض قوله فلا يحسنه علم الخلق بوجه من الوجوه اذ يدعيهم منه ان الاشتراك في

والالم يكن مقدورا ان يتمتع فعل المختار بدون العلم فما

قبل رد على عدم خروج شئ من العلم انه يجوز ان يكون شئ يتعق العلم به فلا يكون الجهل به نقضا كما اراد البعض من المتن ليس ينقص ليس بشئ و رد على عدم خروج يمكن عن القدرة صفات الواجب فلهي كانت مقدورة لكانت حادثة وكلا لا يخرج عن علمه وقدرته شئ لا يخرج عن همه تعالى معصوم ولا عن بصره مبصروا كما لم يمتنع من لانه لا مخالفة لنفسه وقوله فهو بكل شئ علمه وعلى كل شئ تقدير تنزيهه واقتران الآيات الدالة على عوم العلم وشمول القدرة ولم يرد على ان كان زعم قدما فلا لاسفة لانه لا يعلم شيئا لانه لا يساهم ومخالفة الفلاسفة في القدرة مطلقا لافي اكثر من واحد لان الظاهر من القدرة فهمان المتكامل من صفة يصح معها الترك والفعل والحكاية يشكون صفة الترك وهو معنى الايجاب وكما جعل القدرة على المعنى التتبع بين الحكايات والمتكامل وهو ان شاء ففصل وان لم يشأ لم يفعل لان مقدم الشريطة الثانية محال عند الحكايات واقم عند المتكاملين وقوله لا يعلم بالجزئيات الاولى لانه لم يشأ لم يفعل كما في كثير من النسخ لانه ان ادالسا بعد العلم المتعدي الى المعقولات لا بعد العلم معنى القدرة الشاملة للتمسور والتسديد والتمسور وعن الفلاسفة انهم أنكروا تعلق علمه تعالى بالجزئيات وحقق الحق في الطوسي ان مرادهم انه لا يعرفه اعلى الوجه الجزئي بل يعطيهومات كلية مختصرة فيه او انما أنكر لادهرية العلم بذاته لان العلم نسبة تقتضي مقابلة العلم والمعلوم وهو منقوض بعلم كل احد منه ومنه وجه انه لا يقدر على مثل مقدور العبد ان مقدور العبد اطاعة أو معصية أو عبث وهو تعالى عن جميع ذلك ودفعه بان هذه

بعض

الصفات من عوارض مقدور العبد النسيب إليه ومن يقول الموصوفية هذه الصفات الكسب لا الخلق وكونه مقدور الله تعالى باعتبار الخلق تأمل (قوله وله صفات) قدم المستند للتخصيص فنهى على أنه لا يشترك صفاته تعالى صفات غيره إلا في الاسم فهي مختصة به لا يشترك غيره فيها وقد نهيها بضافة الصفات إليه وجعلها في مقابله بالذات وثبت أنه حي قادر عالم في غير ذلك بالشرح والعقل ولا خفاء في أن العقل كابدل على ثبوت هذه الأسماء يدل على ثبوت الصفات من غير حاجة إلى التمسك بثبوت هذه الأسماء واستلزام ثبوتها ومن صاحبها فإن اعتبار أعماله تعالى كابدل على كونه عالما يدل على ثبوت العلم له والشرع كابدل على إطلاق العالم عليه تعالى دل على إضافة العلم إليه ولم يثنى ثبوت الصفات على ثبوت الأسماء تقدم وصفه بهذه الأسماء على إثبات الصفات إلا أنه ينسب في يذكر التشكيك والمذكور أيضا ولا يكون له ذلك كما عدم دور والشرع عـ ٦٧

في ثبوت الصفات بثبوت الصفات الثمانية وأراد تعهدهم والواجب مفهوم اسم الله لا مفهوم هذا المشتق فكانت قال يدل على معنى زائد على الذات الواجب وهو المرجع في قوله لما ثبت أنه عالم واعتبر عنه مفهوم الواجب لا تعسر الله سبحانه بالذات الواجب الوجود وتكرار زائد به بيان كابدل على زائد آخر كصرح به بقوله وليس الكل ألقاها مترادفة الأولى أن يقول أن كابدل على مفهوم مغاير لمفهوم الواجب لأن الزائد يستدعي أن يكون مفهوم الواجب باختلاف مفهوم كل ولا ينفى فساده ومن البين أن مأخذ الاشتقاق المعنى المصدري وهو ليس الصنف الموجودة بل ما يلزمه من الحاصل بالمصدر وتقول قد ثبت له صفة العلم فتردع على ثبوت المأخذ لا لا بالمأخذ نفس الصفة بل لا نه يستلزمها وإذ ثبت صفة العلم والقدرة والحياة وغير ذلك ثبت له صفات موجودة بناء على أن هذه صفات

البعض نقص وافقنا في التخصيص مع أن النصوص القطعية بطبيعة العلم وشمول القدرة فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قد لا كما يزعم الفلاسفة أنه لا يعلم الجزئيات ولا يقدر على أكثر من واحد والاهوية على أنه تعالى لا يعلم ذاته والخلق على أنه لا يقدر على خلق الجبل والقمع والبلقي على أنه لا يقدر على مثل مقدور العبد وعامة المعتزلة أنه لا يقدر على نفس مقدور العبد (وله صفات) لما ثبت من أنه حي قادر على غير ذلك ومعوم أن كلامه ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب وليس الكل ألقاها مترادفة وإن صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له ثم له صفة العلم والقدرة والحياة وغير ذلك كما يزعم المعتزلة من أنه عالم إلا أنه لا يقدر على القدرة في غير ذلك فإنه محال ظاهر عزلة قولنا أسود لا سود له وقد نطق النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيره ما يدل صدور الأفعال المتقنة على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسميته عالما قادرا بعض الوجوه كافي للممانعة والتوقيح كما سيحى (قوله نقص واعتبار التخصيص) برده على أنه يجوز أن يكون بعض الأمور غير قابل لتعلق العلم كالمتنوعات بالنسبة إلى القدرة (قوله لا يعلم الجزئيات) أى من حيث هي جزئيات بل بعلمها من حيث هي كإدراك كعلم الختم بان في ساعة كذا خصوصاً وهذا العلم مستقر قبل الوقوع وبعده (قوله ولا يقدر على أكثر من واحد) لا يقال مذهب الفلاسفة هو لايجاب القدرة تافيه • لا نقول منافي لايجاب هو القدرة بمعنى صحة الفعل والترك وأما القدرة بمعنى أن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل فتعلق عليها بين الفريقين إلا أن الفلاسفة يصحون مشيئة الفعل لازمة (قوله يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب) هذا القائل على زيادة المفهوم ولا كلام فيها والكلام في زيادة الحقيقة ولا يدل عليها (قوله وأن صدق المشتق على الشيء يقتضي الخ) إن أراد اقتضاء ثبوت المأخذ في نفسه بحسب الخارج فتعوض بمثل الواجب والموجود وإن أراد اقتضاء ثبوت لموصوفه بمعنى أنصافه فلا يتم بذلك غرضهم وقد فرغوا عليه الأزالة بناء على احتناع قيام الحوادث الموجودة بذاته تعالى (قوله أنه عالم إلا أنه) • إن قلت لعمري ادعم أنه عالم إلا أنه صفة حقيقة • قلت بأما قولهم ما له عالمه لأن الصفة صفة حقيقة أيضا وكذا قولهم عالم بالذات وعلمه عينه وعالمه بغيره (قوله ودل صدور الأفعال المتقنة على وجود علمه) فنه تأمل بل الدلول هو إضافة التمييز والانكشاف التي تسميها المعتزلة عالمية وقد قال

موجود في المحلوقات وتندفع ما قبل هذا التحليل على زيادة المفهوم ولا كلام فيها والكلام في زيادة الحقيقة ولا يدل عليها وأنه منقوض بمثل الواجب والموجود (قوله كما يزعم المعتزلة) أنه عالم إلا أنه • واقعهم الشيعة مع بعض مضمعن إطلاق العالم وغيره من أسمائه عليه وضمن الجواب أن الإطلاق في القرآن أكثر من أن يحصى فكيف ينكر وقوله إلى غير ذلك لأنهم على إطلاقه فلا وجه وهرم أن يتوا صفة الحياة والأرادة فيصعب عليهم في الصفات تخر زاع ثبوت القدماء ولا حقائق في الأمر ربى ذلك التهم زان لا يقال العلم عين ذاته تعالى بل يقال لما أطلق العالم علمه تعالى مع أنه لا مع ثبات صفة العلم له تعالى حل على ما لمزهم ولم يكون أن الله من اكتشاف الأشياء له كآية في الحى والرحيم • لا شئته نعو كان يدعو إلى المعتزلة من عالمه لا علمه وقادر لا قدرته لا لمزهم كون العلم قدرة وحياة وعالم وحيوان قادر لوصافه للعالم ومعبود المخلوق وكون الواجب غير قائم بذاته كما سذكروا لأن جعل العلم عين الذات على هذا سلب العلم لا ثبوت علم عين الذات وكذا القدرة فكيف لمزهم كون العلم عين القدرة في غير ذلك (قوله وقد نطق النصوص بثبوت علمه وقدرته) حيث ورد إطلاق العالم والعلم والقادر والقدير وضافة العلم والقدرة إليه تعالى في الكتاب السنة (قوله ودل صدور الأفعال المتقنة الخ)

كان انكشاف العقل في الشاهد يكون العلم والقدرة الموجودين فيه شذذات الى انه كذلك في الغائب اذ لا يصر فيه ثم حملوه في الشاهد لا يصح في الغائب فيصير في الغائب قدما فلا يرد ان صدور الافعال لا يتوقف الاعلى الانكشاف الذي سمى المعززة عالمية ولا يتوقف على صفة موجودة قائمة بالفاعل (قوله) وكون الواجب غير قائم بذاته فان قلت كون العلم عين الذات ان كان بصيرة العلم ذاتا كان لازم كونه حيا قادرا على اصابته بهود الحلق وان كان بصيرة الوجود الذات علما كان لازم كون الواجب غير قائم بذاته وقلت كون الشيء عين شي قد يكون بصيرة واحدة لا تترو عينة لان هذا الشيء غير متخيلة وقد يكون الانثان متحدا من غير ضرورة وانقلاب وهذا هو العينة المتخيلة وكلاهما قابل للارز لم ان يكون لازم كل منهما لا لازمالا خرو فيلزم كون العلم حيا لاد الحياة لازمة للذات وكون الذات غير قائم بذاته لان عدم القيام بالذات لازم العلم (قوله) ازيلية لا كاتزعم الكرامية هم المشبهة المنسوبون الى محمد بن كرام يكسر الكاف وهو الذي قيل فيه الفقه فقه ابي حنيفة وحده والذين دين محمد بن كرام كذا في شرح الموافقة وأرجوان يكون قصد الشاعران الذين دين نينا ٦٨ محمد الذي هو ابن الكرام الى آدم عليها السلام ويستفاد من قوله لاضمانية قيام الحوادث

وليس التزاع في العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والمكانات لماسع ح به مشايخنا من ان الله تعالى على حة حياة ازيلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء والله تعالى عالم وله علم ازلي شامل ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب وكذا في سائر الصفات بل التزاع في انه كان للعلم انما علمنا هو عرض قائم به زائدا على ما حدث فهل اصانع العالم علم هو صفة ازيلية قائمة به زائدة عليه وكذا جميع الصفات فانكره الفلاسفة والمعتزلة وهو ان صفاته عين ذاته يعني ان ذاته تعنى باعتبار التعلق بالمعلومات عالمها بالمقدورات قادرا الى غير ذلك فلا يتكبر في الذات ولا تمد في القدماء والواجبات والجواب ما سبق من ان المستحيل تعدد الدوات القديمة وهو غير لازم ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحياة وعلمنا وحيوا قادر اوصانف العالم ومعبود الخلق وكون الواجب غير قائم بذاته الى غير ذلك من المحالات (ازلية) لا كاتزعم الكرامية من ان له صفات لكنها حادثة لا صفات لقيام الحوادث بذاته تعالى (قائمة بذاته) ضرورة انه لا معنى لصفة الشيء الا ما يقوم به لا كاتزعم المذاهب من انه متكلم كلام هو قائم بغيره لكن مرادهم نفي كون الكلام صفة له لا ثابت كونه صفة له غير قائم بذاته واستسكت المذاهب في بيان ثبوت الصفات باطل التوحيد لما انها موجودات قدوة مغايرة لذات الله تعالى فيسلم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقفنا الاشارة اليه في كلام المتقدمين والتصرح به في كلام المتأخرين من ان واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته وقد كثر النصارى باثبات ثلاثة من القدماء في افعال القافية أو أكثر الى جوابه قوله (وهي لاهو ولا غيره) يعني ان صفات الله تعالى ليست صاحب الموافقة لا تثبت في غير الاضافة (قوله) ويلزمكم كون العلم قدرة) لهم ان يقولوا اتحاد المعنويين هو المحال وليس بالارز واتحاد الذاتين هو الارز وليس محال (قوله) وكون الواجب غير قائم بذاته) لهم ان يقولوا حقيقة العلم في شانه تعالى قائم بذاته لانه عين ذاته (قوله) اشر الى الجواب بقوله الخ) انما يقلل اجاب بقوله لان الجواب التام في المقارنة بين الذات والصفات وبين الصفات

صفة (قوله) ولما تمسكت المعتزلة قد عرفت ان هذا بعضها التمسك لا يتأني لجمهورهم وقوله غايال التسمية كافي في هذا الكتاب وقوله أو أكثر اشارة الى صفات اشرأخلف فيها من البقاء والقدم والاستواء والوجه والبدن والعين والجنب والقدم والاصبع والعين ولا يخفى ان الاولى ان يقول غايال التسمية أو الثمانية أو أكثر فيكون فيه استقامة المذهب أو يقتصر على قوله غايال التسمية لانه الذي ذكر في هذا الكتاب وأشار بقوله اشر الى الجواب الى ان العبارة غير واضحة في الجواب لكن لما قبل لان الجواب التام في المقارنة بين الذات والصفات وبين الصفات بعضها مع بعض وقد اقتصر المصنف على الاول لكن اشر الى ان التعدد فرع التقاربه يتم الجواب بالنسبة الى الصفات ايضا اذا سلم مغايرة لا يمكن ان يقال المراد كل من الصفات بالنسبة الى الذات والنسبة الى الاخرى لاهو ولا غيره فلا يكون اقتصارا على بعض الجواب أو يقال المراد ان كلاما من الصفات بالنسبة الى الذات لاهو ولا غيره فيلزم بطريق الاقتضاء ان يكون كل بالنسبة الى الاخرى ايضا كذلك انما كانت بالنسبة الى الاخرى غير المكتات بالنسبة الى الذات ايضا كذلك لان المقارن للشيء مغاير لما هو ليس بعين الشيء ولا غيره فيكون البعض

الآخر من الجواب كمال وضوحه كالمذكور فلا يكون أيضا التصاريح لان العبارة غير واضحة في شيء من الاحتمالين المذكورين
 أو ما قبل ان سوف العبارة في بيان حكم الصفات ولذا ذكر قوله لاهو والا فلا مدخل له في الجواب فالجواب مشار اليه ومذكور غمنا
 هذا لكن في قوله ولذا ذكر قوله لاهو والا فلا مدخل له في الجواب فنظر لانه لو قيل كراهو لبادر الاعتراف بالعينية والاولى ان يقول
 ولم تكن المنزلة بان في اثبات الصفات ابطال التوحيد ونسكابان في كون الصفات عن الذات كون العلم والقدرة والحياة متحدة وكون
 الصفة ذاتا ومعبودا للخلق وكون الذات غير قائم بذاتها اشار الى تحقيق الصفات بحيث يندفع عنه المحذورات المذكورة فقال وهى لاهو
 ولا غيره لانه حينئذ يكون مقصده المذكور لاهو والا فلا مدخل له في الجواب كراهو لانه لا يخفى (قوله) والنصارى وان لم
 يصبروا) فمن كلامه منع التصريح ومنع تكفيرهم حقيقة فانهم كفروا وانفلا بالزوم الكفر لا يكفر ما لم يكفروا وقيل يكفروا
 اذا كان الزوم ظاهرا وكان من (ثم كفره على ما به فلا يتجه عليه انه يلزم الكفر عليهم لا ينبغي ان يكفروا وما لم يكفروا فاعلم ان تكفيرهم بما
 التزموا بالاشبه وهو ما صرحوا به من القول بالقدماء الثلاثة ولا حاجة الى الجواب بان آية تكفيرهم اقتضت التزامهم لو ثبت توقف
 التكفير على الالتزام ولا يخفى انه كايهم النصارى ذوات قديمة لزم اهل السنة لانهم ٦٩ ادعوا وجود الصفات وقدمها وان كل ممكن

حدث فلزمهم كون الصفات
 واجبات لذواتها فزعمهم كونها
 ذات قديمة مستقلة عن انفسها
 بعضها عن بعض والا فليجمع اقنوم
 بالعلم وهو اشرف روى بمضى
 الاصل قالت النصارى انه تعالى
 جوهر يعنون به القائم بذاته وله
 ثلاثة اقنوم وكانهم معوا الامور
 الثلاثة اصولا لانها صفات بنوط
 هي اقسام الصام ووجوده اولها
 اصول الاولوية وانما اثبتوا
 القدماء الثلاثة دون الاربع مع
 ان الذات رابعتها لان الذات مالم
 يوجد مع الثلاثة لا يستحق الاولوية
 وهذا ظهر ان ما قيل انه ميل من
 النصارى الى ان الصفقة عين
 الذات لا يرده عليه انه لا يلزم

عن الذات ولا غير الذات فلا يلزم قدم الغير ولا تكفر القدماء والنصارى وان لم يصبروا بالقدماء
 المتعارفة لكن زعمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقنوم الثلاثة التي هي الوجود والعلم والحياة ومعها
 الاب والابن وروح القدس وزعموا ان اقنوم السلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فحوزوا
 الانفس كلاك والانتقال فكانت الاقنوم ذات متعارفة ولما ثبت ان يمنع توقف التعدد والتكفير على التعارض
 بعض ما هم بعض والمصنف قد انصرف على الاول لكن اشار الى ان التعدد دفع التعارض وبه يعلم
 الجواب بالاسمية الى الصفات ايضا ذاتية متعارفة ولان الغرض الاصيل ههنا بيان حكم الصفات
 وذلك ذكر قوله لاهو والا فلا مدخل له في الجواب (قوله) لا يلزم قدم الغير ولا تكفر القدماء وذلك
 ان حصل كلام المصنف على انه لا يلزم قدم الغير فلا محذور لان المحذور تعدد القدماء المتعارفة
 لا مطلق التعدد فلا رد السؤال قطعا وانما حل الشراح على ما ذكره لشهرته فبما بين القوم (قوله)
 لكن زعمهم ذلك) قيل عليه ان الزوم غير الالتزام ولا كراهو لانه لا يلزم وجوبه ان يلزم الكفر بالمعلوم
 كراهو ايضا لانه في الوقت من يلزمه الكفر ولا يصح به فليس بكافر ولا شك ان لزوم الذاتية
 لا يتقال من اجلي السبب على ان قوله تعالى وما من له الا له واحد بعد قوله تعالى لقد كفر
 الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة فمعاد صدق على انهم كانوا يقولون بآلهة ذات ثلاثة واضرار تب
 الحكم على المشتق يدل على ان قوله تعالى فما انحصر العلم على الالتزام تعين ذلك منهم عبارة الشراح
 اغتاشير الى الاول (قوله) هو الوجود والحياة والعلم ومن غايجه علمهم جعلوا الذات الواحدة نفس
 ثلاث صفات وقالوا تعالى جوهر واحد له ثلاثة اقنوم وارادوا بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم
 الصفة وقد يوجب به ميل منهم الى ان الصفات نفس الذات لكن لا يلحقه قولهم بالقدماء الثلاثة

جعل القدماء الثلاثة ذو قطع النظر عن الاتحاد فأربعة والاقواحد ثم رد عليه انه لا معنى حيث لا انتقال اقنوم العلم لان اقنوم
 العلم عين الذات (قوله) يجوز والا فليشكل والانتقال فكانت ذات) فيه انه لا يلزم من القول بانتقال اقنوم العلم تجوز انتقال على
 الآخرين حتى تثبت ذات متعارفة اذ ان يقال تجوز لا انتقال على اقنوم العلم بشهد تجوز الانتقال على الآخرين على انه بانتقال
 اقنوم العلم تعدد الذات القديمة فليكن لا يكون كغيرهم بالقول بالثلاثة (قوله) ولما ثبت ان يمنع توقف التعدد والتكفير على التعارض
 ما أثبتوا فليعلم ان المذموم في لزوم تكثرا لا هو المتعارفة القديمة ولا قدح فيه منع توقف تكثر القدماء على التعارض وانما قدح فيه
 منع توقف تكثر القدماء المتعارفة على التعارض ويمكن دفعه بأنه منع توقف التعدد والتكفير على التعارض بمعنى جواز الانتقال لا توقفه على
 التعارض مطلقا وما صدر ان القدماء المتعارفة كايهم النصارى لان الانتقال يدل على التعدد والتعارض يلزم اهل السنة ايضا لان التعدد
 والتعارض لا يتوقف على الاشكال بل بوجود التعارض مع عدم الاشكال كائنا في اثنين والواحد وليس الاشكال مبنيا على تفسير الغير بما
 يمكن انفسه كما بل بناء على التزام النصارى بتعارض القدماء بدليل انفسه البعض عن بعض والانتقال يدل على التعارض والانتفاء به هذا
 اندفع ايضا فدين معنى التعارض في هذا المقام فلا رد قوله بعد هذا فان قيل هذا في الظاهر منع للتضمن الخ وانما يقال ان جواب شبهة
 المعتزلة من لزوم تعدد القدماء للقول بوجود الصفات منع استلزام القول بوجود الصفات تعدد القدماء بسند توقف التعدد على التعارض

بأنه لا يكون في الكلام طبعه بالمتع مقابلة المتع بالمتع بل منع السند ثم لو أبطل توقف التكرار على التغير لكان موجباً (قوله للقطع بأن مراتب الأعداد من الواحد والاثنتين والثلاثة في غير ذلك متعددة) يناقض فيه أولاً بأن الوحدة ليست من مراتب الأعداد وأثباتاً بأن مراتب الأعداد ليس بعضها جزءاً من بعض لأدق تقترير مراتب مركبة من لوحدات فاحتمارة فلاحتمارة من وحدات متكررة لا من خمسة أو أربع أو ستة وهذا مع كونه كلاماً على السند يكر دفعه بأن جعل الواحد من مراتب الأعداد تغليباً أو بناءً على مذهب من جعل العدد ما يقع في التعدي فكون الواحد عدداً وأنه جعل الواحد والاثنتين والثلاثة متعددة في غير ذلك من الواحد والاثنتين والثلاثة والأربعة من البعض انتهى هو لو احدث من البعض الذي هو غير الواحد من الاثنين والثلاثة في غير ذلك (قوله وأيضاً لا يستوزع الخ) يعني التزاع فيه نزاع في البديهي والاستدلال عليه معارض بالبدعي (قوله ولاولى) نفسه إشارة إلى أول ما ذكرناه في منع توقف التكرار على التغير (قوله وان لا يستعز على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها) لا تقتصر الجبراة على كونها خلاف الأولى بل هو غير صحيح فكان استعمال الأولى في عدم ٧٠ الجبراة رعاية أد المشايخ وقوله بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عليها ولا غيرها لا محل له بعد التنازعين

عنى جواز الاستحالة للقطع بأن مراتب الأعداد من الواحد والاثنتين والثلاثة في غير ذلك متعددة ممكنة مع أن البعض جزء من البعض والآخر لا يقابل الكل وأيضاً لا يتصور نزاع من أهل السنة والجماعة في كثرة الصفات وتعدد اعتبارها كانت أو غير متقابلة ولا يرى أن يقال المستحيل تعدد ذات قدعة لذات وصفات وإن لا يستعز على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها بل لا الهى واجبة لا لغيرها بل لما ليس عليها ولا غيرها أعني ذات الله تعالى وتقدس ويكون هذا من قول الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته بمعنى أنها واجبة لذات الواجب تعالى وأما في نفسه فمحمكة ولا استحالة في قدم الممكن إذا كان قاضياً بذات القديم واجبة لا غير متصل عنه فليس كل قديم بالمحتمى يلزم من وجود القديم وجوده الاستحالة لكن ينبغي أن يقال الله تعالى قديم بصفاته ولا يطابق القول بالقدماء الثلاثة وهو الم إلى أن كلامها قائم بذاته موصوف بصفات الألوهية وأصوبه هذا المقام ذهب المعتز والملاحنة إلى نفي الصفات والكرامية إلى نفي قدمها والإشارة إلى نفي غيرهما وعينيتها فإن قيل هذا النفي في الظاهر دفع لثبوتها في الحقيقة جع

الذو قطع النظر عن الاتحاد بربعة والأول واحد (قوله للقطع بأن مراتب الأعداد من الواحد الخ) العدد هو الكم المتفصل ولا اتصال في الواحد فلان يكون عدداً ولا أفسر وجهها ونصف مجموع حاشيته ومنهم من قال العدد ما يقع في التعدي فكون أهم الكم المتفصل وكلام الشارح مبنى على هذا المذهب وعلى التغليب (قوله مع أن البعض جزء من البعض) ردعاً عنه أنهم اتفقوا على أن كل مراتب لا توقف إلا من وحدات صباء تلك المرتبة فاجزأ العشرة عشر وحدات لا خمسة ولا ستة وأربعة على غير ذلك من الاحتمالات (قوله فلا يرى أن يقال) وقد يجاب أيضاً بأنه هو الأزلي القائم بنفسه ولو سلم فالكثرة تعدد القدماء بالذات لا المطلقة ولا ينبغي أن يوافق مذهب المتكلمين (قوله وأما في نفسها) فمحمكة قد سبق ما فيه من أنه يخالف ما شتهر بينهم من أن كل ممكن محدث أى مسبوق بالعدم (قوله والكرامية إلى نفي قدمها) برده عليه أنهم قالوا بعدم المشيئة

وجعل هذه العبارة بهذا المعنى مما لا يرضى به المعتز في التناوب ولو في قوله ولا استحالة في قدم الممكن فيه أنه يستحيل عند منكر الإيجاب الذي يدعى كونه فاعل اختاراً ولهذا حكوا بأن يمكن حدوث (قوله ولهوه به هذا المقام ذهب المعتزلة والنلاحنة إلى نفي الصفات) لكن صعوبة وجود الصفات عند المعتزلة لا تكثر

القدماء دون الفلاسفة فانه لا صعوبة له عندهم لذلك بل وجه الصعوبة أنه لو كانت الصفات موجودة لكان والكلام والواجب فاعلاً لا فاعلاً بل معاً وهو باطل عندهم ونقش في نفي الكرامة قدم الصفات بأنهم قالوا بقدم المشيئة والكلام وفسره بما بالقدرة على التكامل والمشهور أنهم ذوا إيجاد الكلام (قوله فإن قيل هذا في الظاهر دفع لثبوتها في الحقيقة جمع بينهما) يمكن بانه من وجهين أحدهما أن الغير تنقيض العين كما ينه قلب العين عن الصفات الموجودة يستلزم ثبوت الغير لها سواء أكل تنقيضاً عنى السلب أو عنى العدول وسلب الغير يستلزم ثبوت العين لها وأثبتها ما ن سلب هو عن الصفات الموجودة يستلزم العدول وثبوت ذلك السلب وكذا سلب الغير يستلزم ثبوت وسلب سلب هو فلازم اجتماع سلب هو وسلب سلب هو لكن في كونه قوله وهي لا هو ولا غيره في الظاهر دفع لثبوتها في الحقيقة فاعلها يكون كذلك لو كانت قضية سلبية بحسب الظاهر أم لو كانت معدولة فلا بد للظاهر من لا هو ولا غيره العدول فحال الظاهر من الإدراك العدول بل كانت بحسب الظاهر جمع التقيض وهو لا هو ولا غيره لأن لا غيره في معنى لا هو وفي الحقيقة دفعهما وقوله لأن المفهوم من الشيء أن لم يكن هو والمفهوم من الآخر أن الظاهر فيه لأن الشيء أن لم يكن هو الآخر فهو غيره

والله اعلمه والجميع بين التفسيرين مع استعجاله يستلزم تعدد معين الواجب تعدد غيره من القدماء (قوله فلما قد سمعوا الخبرية الخ) وليس
هذا التفسير مبيغا على اصطلاحهم بل لادعائهم انه مقتضى اللغة والعرف اذ يقال ليس في الدار غير زيد مع انه فريد وقدره ووردان
المردا الغره فانردا غوم، ونوعه والازمان لا يغيره فوبى بل امتعة البيت وبأن القدرة غير زيد اتفاقا لان العرض غير المحل اتفاقا كما
يجب (قوله فاذ ان الله تعالى وصفناه ازمة والعدم على الازلي محال) هذا البيان يستدعي ان لا يكون شئ من القدمين متغيرين
فلا تكون الافلاك مع قدمها متغيرة ولا العقول وزيد رفع المثال الاول ان المراتمك الافلاك بحسب الوجود او الحيز وقبسه انه
لو كان كذلك لم يتصور وفي الاستدلال على ما ذكره رابا كفا متعريفين ان الذات والصفات لا يمكن انفسا كما جاني الحيز لا امتناع الحيز
عليه بل يعتد بأنه ترك التعرض لظهوره ثم نقول لو تم ما ذكره لم ار لاجتماع تعدد القدماء لان تكون القسماء متغيرة فالوجه ان
يقال فارذات الله تعالى مقتضى صفاته ويجمع انفسا كل من المقتضى والمقتضى عن ٧١ الآخر وكذا يجمع انفسا كل من أمهر

بينهم لان في القدرية صيرجاء مثلاً اثبات العينية ضمناً واتساعاً مع في العينية صيرجاء مع
التقيضين وكذلك في العينية صيرجاء مع بينهما لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من
الاشرف وغيره والا فوهمه لا يتصور بينهما واسطة فلان قدس والعربية يكون الموجودين
بحسب تقدير وتصور وجود أحد هاجم عدم الآخر أي يمكن الاتساع لا بينهما واسطة أن يكون الشيء بحيث
المفهوم لا تناقض أصلاً فلا يكونان نقيضين بل يتصور بينهما واسطة أن يكون الشيء بحيث
لا يكون مفهومه مفهوم الآخر ولا يوجدونه كإتباع الكل والصفة مع الذات وبعض
أصناف مع البعض فإن ذلك اتفق على وصفاته وأولية والعدم على الأثر في الحال والواحد من العشرة
بمستعمل قاطبة وبهنا هو وبها يدونه أذ هو هنا فعدمه وجوده وجوده بخلاف الصفات
المحددة فإن أم لا بدون تلك الصفات المعنية متصور فيكون غير الذات كذا ذكره المشايخ وفيه
تقرر لانهم ان أرادوا واحدة الانفكاك من الجانبين ان تقص بالعلم مع الصانع والعرض مع المخلوق
ادلتا بتصور وجود العلم مع عدم الصانع لاستعماله وعدمه ولا وجود العرض كماله وادامته لا بد من
المخلوق وظاهره القطع بالمخاطبة انما قد انكشف فيجب واحداً من المخاطبة من الجزء والكل

فيه ثلاثة عين واردة ايام لادان مع قطع النظر عن الاتصاف بها لا لا يتخلل فيه بين الجزاء والصفة المحذرة في ذلك وثانيهما ان هذا يتم في الصفات المحذرة اللازمة للذات لانها لا يمكن قيام الذات بدون الصفة نظرا الى ذاتها وهذا يمكن في الصفات المحذرة اللازمة وان اوردته كذلك الصفات القديمة والجزء بالنظر الى الكل فهو مبني، ما ذكره الشارح على ان الصفة اللازمة المحذرة لا تتحقق عند الاشعري اذ لا عرض لا يتبقى زمانى (قوله لانهم ان ارادوا صحة لا تفككهم من الجانبين) لا يقال التزديد قبح لانه تقرير من قوله بخلاف الصفة المحذرة فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور ويكون غير الذات ان المراد لا كنهان بجانب واحد لا تقول كلامه متماثل لان قوله والواحد من العشرة يستعمل بقاؤه بدونها وقاؤه بدونها يدل على أنه لا يكون امتناع الانفكاك من جانب واحد فمفسر التزديد (قوله وان كنهان بجانب واحد لم تغاير بين الجزاء والكل) أى غير الجزاء الاخير وايضا يتم عدم مغايرة العرض للارزوم محله وقد عرفت ما فيه وجواز وجود الذات بدون الصفة لا يتم مع قيام دليل افع عليه فلا يتم من غير ابطاله وايضا الصفة معنوية الذات

فكيف يجوز الذات بذاتها (قوله لا يقال المراد إمكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض) يعني المراد إمكان فرض وجود كل منهما مع عدم الآخر ولم يبين الشارح عدم إمكان وجود الذات بدون الصفة لأن معرفة الحاصل بتكفله أضم اعتبار إضافة الذات إلى الصفة لا يمكن وجودها بدونها ولا غناء ٧٢ عنه لأنه يكفي في نفي التغاير بين الذات والصفة امتناع انفكاك الصفة عن الذات لأن

وكذا بين الذات والصفة لقطع بجواز وجود الجزئ بدون الكل والذات بدون الصفة وما ذكره من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة يظهر الفساد لا يقال المراد إمكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض وإن كان محالاً والعالم قد تصور وجوده ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف الجزئ مع الكل فإنه لا يتصور وجود العشرة بدون الواحد حتى يتصور وجود الواحد من العشرة بدون العشرة الأولى وجدلنا كان واحداً من العشرة والحاصل أن وصف الإضافية معتبر وامتثال الانفكاك ظاهر لا نأقول قد صرحوا بعدم التغاير بين الصفات بناء على أنها لا يتصور عدمها لكونها أزلية مع القطع بأنه تصور وجود البعض كالعلم مثلاً ثم يطلب بالبرهان إثبات البعض الآخر فطلب منهم أن يريدوا هذا المعنى مع أنه لا يستقيم في العرض مع المحل ولو اعتبر وصف الإضافية لزعم عدم التغاير بين كل متضادين كالأب والابن والأخوين وكالعالم مع المخلوق بل بين الغيرين لأن الغيرين من الأسماء الإضافية ولا قائم بذلك فلو قيل لم يجوز أن يكون مرادهم أنهم إنما هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة إلى موضوعاتها فإنه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليس مع المحل والتغاير بحسب المفهوم لا يقدح في قولنا الإنسان كاتب بخلاف قولنا الإنسان حرة فإنه لا يصح وقولنا الإنسان إنسان فإنه لا يقيد فقلنا إن هذا التغاير يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة إلى الذات لا في مثل العلم والقدرة مع أن الكلام فيه ولا في الأجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد وذكر في النصرة أن كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره محال بل قد يحد من المتكافئين سوى جعفر بن حارث وقد خالف في ذلك جميع المتأخرين وعد ذلك من جهلته وهذا لأن العشرة أدر جميع الأفراد متوالة لكل ما يميز الانفكاك في الوجود وفي المسبب فلا يقضى بالعالم مع الصانع أن يجوز أن ينفك الصانع في الوجود والعالم في الحد بل لا مسألة تغاير الصانع ثم قد لا يشكك على من قال التغاير ما يمكن انفكاكهما في عدم أحدهما إن خلت لعلوم أرادوا يجوز الانفكاك جوازاً لا يكون أحدهما قائماً بالآخر أو بحمله ولا متقوم به والعالم غير قائم به ولا متقوم به ويجوز أن لا يقوم العرض بالمحل بأن نعدم مع بقاء محله فلو مثله محالاً بل تفت إليه في التعريفات ولا فيمكن فهم كل تعريف بالخاص وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى تحمل المساواة وفيه من الفساد ما لا يخفى على أنه يرد عليه انتزاع صفاته على تقدير وجوده غير محله وكذا الأعراض اللازمة (قوله وكذا بين الذات والصفة) يرد عليه أنهم لم يردوا بان الكلام في الصفات اللازمة بل القدح في توحيد الذات بدونها ومرادهم جواز انفكاك أحدهما عن الآخر بلا منعا أصلاً فلا يكفي مجرد إمكان الذات (قوله لا يستقيم في العرض مع المحل) أي في العرض الجزئي مع المحل الجزئي لأن التكافؤ بين يسا عوجدين في الخارج فلا يكونان غيرين وعدم تصور هذا العرض بدون هذا المحل ظاهر (قوله وكالعالم مع المخلوق) وبه يظهر خلل قوله والعالم قد تصور وجوده ثم يطلب بالبرهان إثبات البعض الأعلى باطل وبدونها غير مفيد (قوله والتغاير بحسب المفهوم لا يقيد) يرد عليه أن مجرد التغاير بحسب المفهوم غير كاف في الإفادة بل لا بد من عدم اشتغال الموضوع على المحمول إذ لا ينفك الحيوان الناطق عما في غير محله لأنه لا بد من عدم اشتغال الموضوع على المحمول لقطع بعدم إفادة

المعتبر في التغاير الانفكاك من الجانبين وإنما تعرض لامتثال انفكاك الجزئ عن الكل مع إبقاء عنه ما امتنع انفكاك الكل عن الجزئ تخصيصاً لما نسب إليه الظهور الفساد من قولهم إن الواحد يتصور بدون العشرة يعني أن قوله بخلاف الجزئ مع الكل لا يتم إذ كثيراً ما يصدق وجود الكل غير مطلب بالبرهان ثبوت الجزئ بصفاته كونه معتبراً في انفكاك كل من الكل والجزء والذات والصفة بحسب نفس الآخر فلا وجه لاستحالة انفكاك الذات والصفة بحسب الفرض (قوله) فإن قيل لم يجوز أن يكون مرادهم (قوله) لا يصح أن يكون مرادهم ذلك مع تفسيرهم الغير بما سبق إلا أن لا يجعل هذا التفسير من الأشارة بل من غيرهم لإصلاح كلامهم ويقوم من قوله فإنه يشترط الاتحاد بينهما الخ أن يشترط الاتحاد لصفة المحل واشتراط التغاير لإفادته مع أن جهة المحل متوقفة عليهم سواء إذا حمل الاتحاد للتغاير في المفهوم بحسب الوجود وما يقال أن مجرد التغاير بحسب المفهوم غير كاف في الإفادة فطلبه أن يشترطها مع التغاير عدم اشتغال الموضوع على المحمول إذ لا ينفك الحيوان الناطق عما في غير محله لأنه لا بد من عدم اشتغال الموضوع على المحمول لقطع بعدم إفادة

تتوقف على التغاير وهو لا يستلزم دعوى كفايته فيها ثم شبهه أنه لا يشترط إفادة المحل الأعلى للتغاير هنا على قولنا تتوقف على التغاير بحسب المفهوم والتغاير هنا يحصل بالمالطة بوجهين فيمكن قولنا الإنسان بشر إذ لو طأ الإنسان بالحيوان الناطق والبشر بالإنسان (قوله قلنا إن هذا التغاير يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة إلى الذات لا في مثل العلم والقدرة) وأيضاً هذا يؤيد إلى كون الصفات عين الذات كما هو مذهب المعتزلة وغيرهم

(قوله فلو كان الواحد غير هالك كان غير نفسه لا تمنع العشرة وان تكون العشرة بدوئه) يعني لانهم من العشرة والعشرة لا تكون بدوئه على ان ان مكسورة تافهة فالعشرة لا تكون غير الواحد فلو كان الواحد الذي ليس العشرة غير غير هالك كان غير نفسه لان المفارقات غير مفار بالمس غير غير وكثيرا ما يرى ان مقتضى حقه في حيث عطف على غير كماله وقوله بدوئه على غير كماله فيكون الحاصل لكان كون العشرة بدوئه الواحد فن قال فحق ان تعصف لعدم امكان عطفه على سابق لا يتصل تقديره وان تكون العشرة بدوئه فقد غفل وكان قوله ولا يتخفى ما فيه اشارة الى ان لا فرق بين الجزء والكل والحال والعرض والعالم والصانع في انه يتبع الاشكال من اعداد الجانبيين فكيف يصح جعل الجزء بغيرا من الجهالة وما يقال له اشارة الى ان كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدوئه لا يقتضي انفسه حتى يلزم من مفارقه الواحد للعشرة مفارقه لنفسه وبالجملة مفارقه الشيء للشيء لا تقتضي مفارقه لكل جزء من اجزائه حتى يلزم من مفارقه الواحد للعشرة مفارقه لنفسه فظهر وضعفه بمقارناته فالحسن التأمل (قوله وهي صفة لازمية) ثابت في غير العلم باعتبار خبره ومن لا يعرف المساعدة يحتاج الى تأويله بارجاعه الى صفة العلم واخذ الازمية في تعريف الصفات يجب الاستغناء عن ذكر الازمية في قوله وله صفات لازمية وفيه ان ذكر المعلومات في تعريف العلم يجب الدور لتوقف معرفة العلوم على العلم ولك ان تقول ان توقف على معرفة العلم بالمعنى المصدرى الى العلم بمعنى الصفة الموجودة وان تقول التعريف لمعلم الله تعالى والمأخوذ في التعريف مطلق المعلوم وهو رب العلم مستغنى عنه بما سرف به العلم سابقا وبتقص التعريف بالسمع والبصر الا ان يقال ٧٣ لو كان الاحساس مندرجا تحت العلم فالسمع والبصر داخل في العلم وان كان مبايناً للسمع والبصر ليسا مباينين فكشف المعلوم بل ما به يتكشف المحسوس وكان علمه تعالى ازل في نفسه عايب ان يعلم في الازل ايضا ازل اذ تقرر تعالى على الجاهل بشئ في الازل ثم تعلق علمه بالحادث باعتبار انه حدث حادث وانما قدم العلم على القدرة لانهما كل على القدرة ولهذا لا يقع من القادر العلم بما قد هو عليه الا بما وافق الحكمة والعلم ليس تحت القدرة ولهذا يعلم ليس مقدورا لان العلم اعلم من القدرة وقد عرفت

فرد من احاده مع اغياره فلو كان الواحد غير هالك كان غير نفسه لا تمنع العشرة وان تكون العشرة بدوئه وكذلك لو كان يدرى غيره هالك باليد غير نفسه هذا كلامه ولا يتخفى ما فيه (وهي) اي صفاته الازلية (العلم) وهو صفة لازمية تتكشف المعلومات عند تعلقها بها (والقدرة) وهي صفة لازمية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها (والحياة) وهي صفة لازمية توجب صحة العلم قولنا الحيوان الناطق ناطق فليس في قول الكتاب (قوله وان تكون العشرة) تدور في عامة النسخ ان المصدر يدل ان النافية تصحيف فصل اذا لم يكن عطفه على ما سبق لا يتصل تقديره وينتقض ايضا باللازم فانه غير عند المعتزلة (قوله ولا يتخفى ما فيه) لان كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدوئه لا يقتضي انفسه وبالجملة مفارقه الشيء للشيء لا تقتضي مفارقه لكل جزء من اجزائه (قوله يتكشف المعلومات عند تعلقها بها) سواء كان ذكيا او ناديا فان العلم تعلقان فدية غير متناهية بافضل بالنسبة الى الازليات والمحددات باعتبار انها مستندة وتعلقان حادثة متناهية بالفعل بالنسبة الى المحددات باعتبار وجودها الا ان قيل (قوله تؤثر في المقدورات) يجعلها ممكن الوجود من الفاعل واما الوجود بالفعل فهو اثر التكوين عند الفاعل ان به حيث تعلقها القدرة كلها فدية واما النافون للتكوين فتعلقها فدية عند منبعهم بمعنى انها تعلق في الازل بوجود عقائد

١٠ عقائد وجه تقديمه على الحياة (قوله وهي صفة لازمية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها) هذا البيان لا يوافق مذهب اثبات التكوين لان المؤثر في المقدور وجوده لا يتصل في انشاءه بان القدرة ليس اثرها الا صفة المقدور من الفاعل فلا بد من صفة ما تؤثر في المقدور فقول بان التأثير في المقدور يعني جعله ممكن الوجود من الفاعل وحاصله صفة التأثير في المقدور ولا ينفع التأويل لان قوله عند تعلقها بها يهمل على ان التعلق حادث وصحة التأثير لا فعل لازمية وتعلق القدرة بهذا المعنى للقدرة لازمية والنزاع ان التعلق ازل او حادث اغماه بين الفاعل والتكوين فان بعضهم جعلوا التعلقان حادثين وجود المقدور وبعضهم جعلوهما فدية بمعنى انها تعلق في الازل بوجود المقدور وفي الازل واللازم لهذا المذهب ان يقال تؤثر في المقدورات على وفق تعلقها بها (قوله وهي صفة لازمية توجب صحة العلم) لان صفة العلم والقدرة كاهو مذهب الحكماء وبعض المعتزلة اذ لم كانت نفس صفة العلم والقدرة لكان وصفه تعالى بالحياة وصفه بالجمال المتعلق ويكون معنى كونه حياته صحيح العلم والقدرة ولما كان لعله لهما صفة العلم والقدرة دون صفة البصر والسمع والكل ووجه جمع ان شأنها لا يكون لغير الحى وهذا بيان بدع سخفى هذا القامول بل على توجب صفة العلم والقدرة لانه يمكن ما ذكره في تعيين الحياة وليس المقصود استيفاء ما توجبه والابصار لا اكتشافه بالعلم والقدرة كما عرفت وورد الشارح في شرحه اكتشاف في تفسير آية الكرسي انه لا يصح تفسير الحياة بصحة العلم والقدرة على غير حياة ذي العلم ولا يصح الجواب عنه بانه نفسه بوحاة الواجب والافتقار صير حياة غير باعستدال المزاج النوى او ما يتبعه من قوة الحس والحركة او غير هالكه يصدق على غير حياته تعالى من صفة العلم والقدرة من غير بل الجواب منع عدم صفة العلم لتغيره في العلم من الحيوان

فليكن عدم العلم لمفعول كماله مانع (قوله والقوة وهي بمعنى القدرة) فذكره للتبسيط على الترادف وأذن الشرع بالملاقعة على القوى
 التفرزية فالأولى جميعها القدرة ونحن نقول وبالقوى الاعتمادان القوة بمعنى يقيدني الضعف في جميع ما يتعلق بذاته من العلم
 والقدرة وغيرها ثم الكلام في أنها صفة موجودة منافية للضعف بها كمال حفظه أو أمر اعتباري ويؤيد جعله راجعا إلى القدرة
 حصص الصفات في الثمانية (قوله والسمع وهي صفة تتعلق بالمسموعات) ليس مقتصر في بيان صفة السمع على هذه القدرة بل له ثمة وهو
 قوله فتدرك أدراكا تاما الخ فإنه من ثمة تسان السمع والبصر لا يجزئ البصر بشده قوله ووصول هو أنه فلا راد أنه يصدق على صفة العلم
 لأنه يتعلق بالمسموع لكن لا يتكشف المسموع به انكشافا تاما ومعنى إثبات صفة السمع والبصر على أن السمع والبصر حالة أتم من الأوصاف
 والسماع من حيث العلم بالمسموع والمبصر من غير سماع وبأبصار فعملهم ماصفتان مغايرتان فاعلم وهذا مذهب الجمهور ومنا والمعتزلة
 والكرامة والحكاية والاسلاميون والكعبي وأبو الحسن البصري يجعلونها نفس العلم الآن للعلم تعلقين بالمحسوس أحدهما أتم من
 الآخر ولا يجزئ أن إثبات السمع والبصر يوجب إثبات صفات أخرى إما باقي المحسوسات ولا مندوحة عن إثباتها فخر زاعن التحكم إلا
 أنه لما لم ير إطلاق الشئ والسماع والذوق على كنفه البصر عنها وقوله لا على سبيل التخييل يعني ليس علمه تعالى بالمسموع والمبصر
 على سبيل التخييل لأن العلم على سبيل التخييل لغير متاعين الحس ولا يذهب المحسوس عنه تعالى وفيه أن ذلك مادام المحسوس ظاهرا
 وأما بعد مدهم فنسبته إليه تعالى نسبه قبل الوجود فينبغي أن يكون علمه تعالى به كعلمنا بالمحسوس الغائب بعد الإحساس وأما في
 كونه على سبيل التوهم فقلعه استطراد ٧٤ إذا لم تدخل للتوهم في المحسوس بل هو أدراك معنى متعلق بالمحسوس بقي الالحاق

(والقوة) وهي بمعنى القدرة (والسمع) وهي صفة تتعلق بالمسموعات (والبصر) وهي صفة تتعلق
 بالمبصرات فتدرك أدراكا تاما لا على سبيل التخييل أو التوهم ولا على طريق تأثير حساسة ووصول
 هو ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات كالا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم
 المعلومات والمقدورات لأنها صفات قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث (والأرادة والمشيئة) وهما
 عبارتان عن صفة في الحى

المقدور فيقال زال وحدانيته عند الآخر (قوله وهي بمعنى القدرة) فذكره للتبسيط على الترادف
 أو على جهة الإطلا على الله القوي العزيز (قوله والسمع والبصر) هما صفتان غير العلم عند
 الأشاعرة وأولهما غيرهما بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث التعلق على وجهه يكون سببا
 لا انكشافا تاما وإن كان له تعلق آخر وانكشاف آخر قبل حدوث المسموعات والمبصرات فاعلم
 نوعان من التعلق فلا يراد أن يقال العلم بالمسموع حاصل قبل وجود المسموع بخلاف السمع فلا
 يقصد أن ومن غسلك به يلزمه أن يقول بالسمع والذوق والسمع أيضا فلا تقتصر الصفات في السمع
 (قوله تحدث لها تعلقات) حدوث التعلق في القدرة على مذهب من لا يقول بالتكوين كإبراهيم

الجزئي المتعلق بالمحسوس يدرك
 تعالى بأي صفة ولا يعمدان يقال
 جعلوه مدركا بصفة يدرك بها ذلك
 المحسوس لا بصفة متعلقة به فالمراد
 بصفة تتعلق بالمسموعات المسموعات
 مع ما يتعلق بها وكذا قوله بالمبصرات
 شيئا يشد بكون ذكره قوله لا على
 سبيل التوهم في موقعه وبما
 أشكل على وأرجو من الله أن
 يفتح على الجواب لو لم يكن الصواب
 أنه لا يجب أدراك المبصر بالباصرة
 ويجوز أدراكه بالسامعة لأنه
 جرى عاداته تعالى بأفاضة أدراكه

عند استعمال الباصرة فعلى هذا لا يتوقف انكشاف المبصر عليه تعالى على صفة البصر بل يصح أن
 يتكشف عليه تعالى بالسمع فلم لا يجوز أن تكون الصفة التي يدرك بها المحسوس هو البصر أو السمع ولا استدلال بورد السمع والبصر
 لأنه لا يوجب الإتمام السمع والبصر للمبصر بل معنى الصدري بذاته تعالى وأما أن ذلك القيام مستند إلى صفة أولى واحدة فلا (قوله ولا يلزم
 من قدمهما قدم المحسوسات والمبصرات) لا يخفى أن تعلق علمه تعالى بالمعلومات أولى وتعلق قدرته تعالى بجوز أن يكون أزليا وأما تعلق
 السمع والبصر فليس إلا بعد وجود المسموع والمبصر فها بوجهه قوله من أن عدم منافاة قدم العلم لحدوث المعلومات بناء على حدوث تعلقه
 ليس بذلك لأنه معنى على أن يمكن تعلق العلم بالمعلوم قبل وجوده الآن يقال أراده أن لا يلزم من قدم العلم بالمعلوم الموجود باعتباره
 موجودا قدم هذا المعلوم الموجود لأن التعلق حادث وبيان ذلك أن علمه تعالى بالموجودات الحوادث تعلقين تعلق قبل وجوده وهو أولى
 وتعلق بعده وهو حادث (قوله وهما معيارتان) أي كل منهن سماعا لغيره عن صفة في الحى فوجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الأوقات
 بالوقوع وكأنه أراد بذكر الحى الإشارة إلى أنه لا يلهيها من الحياة لكن لا جهة تخصيصها بالأرادة والمشيئة لا ما سوى الحياة كذلك
 ولا تخصيصها بالحياة إلا بعد العلم أيضا والإشارة إلى أنه لا بد من القدرة قد حصلت بقوله أحد المقدورين وقوله مع استواء نسبة
 القدرة إلى الكل وأدعى أن التعريف إشارة إلى دليل إثباتها وهذا القول لا يتحمل إلا بد من أن يضم إليه استواء نسبة الحياة والسمع
 والبصر والكلام والتكوين أيضا حتى يثبت مع استواء نسبة التكوين غير معلقة عند مثبت بل يثبت به أن نسبة القدرة إلى الجميع
 على السواء فلا بد من التكوين واستواء نسبة العلم أيضا واضع فلو ضم إليه الاستغنى عن قوله وكون تعلق العلم بالواقع عرو وجه

ما ذكره ان العلم بالوقوع تابع للوقوع فعمله تعالى بالوقوع لا يكون من محال الوقوع لانه تابع لتبعه للوقوع وتبعته للوقوع من وجوه وأورد عليه انه فليكن المرح العلم بمصلحة فيه والكل في قوله مع استواء نسبة الكل اليه عبارة عن كل المقدورات والافات وأورد عليه ان نسبة الارادة ايضا الى الكل سواء فلا بد لكل من تعلقاته الشخصية من مرجح ويتسلسل وأجيب بأن تعلق الارادة لا يتوقف على مرجح بحكم بدم العقل لما حكاه بأن الحاروب من السبع لا يريد أحد الطريقين المتساويين من كل وجه لمرجح وكذا العطشان لا يريد أحد الطريقين المتساويين من كل وجه لمرجح (قوله) وفيما ذكر تنبيهه على الردعي من زعم (رد الحدث بطله) من الصفات الزائلية ورد العدمه لعدم هاهن صفات لا هو ولا غيره والصفات القديمة لا توصف به وود كونها أمرا بالنهاذ كرت مقابلة لصفة الكلام فلا يتندرج فيها ما هو تحت صفة الكلام ولا يلزم على من جعلها سلبية يلزم أن يكون الخبر قادرا لانتصافه بتلك السلوب لان الخبر في أعماله متغايب لانه ليس فاعلا بالاختيار ولانه كيف تكون هذه السلوب مرجحة وهي بالنسبة ٧٥ الى الكل على السواء لان هذا القائل

أثبت المشيئة فلتكن هي المرجحة وما ذكره أن ارادة الله تعالى فعله انه ليس بعكزه ولا ساء ولا متغايب ذهب اليه البخاري ولم يفصل بين ارادة فعله وفعل غيره وما ذكره ان ارادته فعل غيره انه أمر مذهب الكشي وعند ارادة فعله العلم بالمصلحة كذا في المواظف في ما ذكره مذهب بحدب وتصريح ما ذكره في بيان كونها أمرا انه لو تعلق ارادته بفعل المكلف لكان الفعل عنه واقعا من غير قدرته على الترك فيكون أمره أمرا بما لا يدخل تحت قدرته وهذا الاستدلال مبني على ان هذا الزاعم لا يجوز تخلف المارد عن ارادته تعالى ولو كان يجوز لم يصح منه هذا الاستدلال ثم قال الملازمة في قوله ولو شاء لوقع غير مسئلة عندهم لكن الكلام على التحقيق لا يحصل لكلامه (قوله) وعدل عن لفظ

توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابع للوقوع وفيما ذكر تنبيهه على الردعي من زعم ان المشيئة قديمة والارادة حادثة قائمة بذات الله تعالى وعلى من زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله انه ليس بعكزه ولا ساء ولا متغايب ومعنى ارادته فصل غيره انه أمر به كيف وقد أمر كل مكلف بالامعان وسائر الواجبات ولو شاء لوقع (والفعل والتخليق) عبارة عن صفة أزلية تسمى التكوين وسببيته وعقيدته وعدل عن لفظ الخلق لشوم استعماله في المخلوق (الترزيق) هو تكوين من مخصوص مرجح به اشارة الى ان مثل الخلق والترزيق والتصور والاحياء لا ماته وغير ذلك عما أسند الى الله تعالى كل متها راسع الى صفة حقيقة أزلية قائمة بالذات هي التكوين لا كما زعم الاشعري من انه اضافات وصفات للأفعال (والكلام) وهي صفة أزلية عبر عنها بالنظم المعنى بالقرآن المركب من الحروف وذلك لان كل من يأمر وينهى ويخبر يعيد من نفسه معنى

(قوله) توجب تخصيص أحد المقدورين عند تعلقها به واعتراض بأنه ان تساوى نسبة الارادة الى التعلقين يحتاج الى تخصيص آخر فيسلسل والابن الایجاب لا يقال الارادة صفة من شأنها صحة الفعل وانترك فيصم التخصيص مع استواء النسبة لا تقول الكلام في وجود تلك الصفة لاستزائه الترجيح بالمرجح (قوله) وكون تعلق العلم تابع للوقوع تحقيقه ان العلم التصوري عام للوقوع وغيره فلا يكون مرجحا والعلم التصديقي بالوقوع فرع الوقوع والوقوع فرع الارادة المختصة به يندفع قول الحكماء التابع هو العلم الاتصالي بالفعل نعم رد ان يقال يجوز ان يكون المرجح في أفعاله تعالى هو العلم بالمصلحة وليس ذلك فرع وقوع الفعل ولا مخلص اليبان وجود فعل يتساوى طرفاه في المصلحة من كل وجه (قوله) انه ليس بعكزه ولا ساء ان قلت يلزم منه كون الحاد مردها قلت هذا تفسير ارادة الواجب لجميع الارادات نعم رد عليه ان هذا المعنى لا يصلح تخصيصا لاحد الطرفين وهو ظاهر وان أردنا الفعل يصدر عن الذات على هذا الوجه وهو معنى الارادة فهو قول بالایجاب (قوله) ولو شاء لوقع الملازمة غير مسئلة عندهم لكن الكلام على

انطلق لشوم استعماله في المخلوق وكذا العدمه ولعن لفظ الترزيق مع ادعى مناسسته للتخليق (قوله) وهي صفة أزلية عبر عنها بالنظم المعنى بالقرآن المركب من الحروف وصف القرآن بالمركب من الحروف قصر تحاشا ليريد من القسوان من اللفظ لانه مشترك والتعبير عن الصفة الزائلية ليس مخصوصا بالقرآن بل يشمل سائر الكتب والاحاديث القدسية الا انه لما كان بحث الكلام اختص بالقرآن خص الكلام به وظاهر يبينهم ان الصفة الزائلية هي المعاني القرآنية عبر عنها بالفاظ القرآنية وظاهر ان ذان فروع وهما ان أمثالهما ليست قائمة بذاته تعالى بل قائمه به العلم بهذه المعاني أو قدوة التعبير عنها بانظافها عنه واما راسع الى صفة العلم كاقبل الى الصفة القدرة كما يمكن ان يقال فالظاهر ان صفة الكلام لا تتكشف بهذا البيان بل ينبغي أن يقال علمه الى الله تعالى ويعترف بأن كلاما فاعيا به لا يعرف كيف قام بذاته (قوله) وذلك لان كل من يأمر وينهى ويخبر كانه ذكر الثلاثة على سبيل التيسيل والافالقرآن لا ينحصر فيها الفهم التنداء والاستفهام حتى قيل كلامه تعالى اقسام خمسة بل منه التهنيد والتعجب والتعجب والترجي والقول بان النبي والترجي يستحيلان منه تعالى مع انه يوجب في الاستفهام ان ايضا من دفع بان القرآن نزل على لسان العباد

(قوله ثم يدل عليه العبارة والكناية أو الإشارة) لادلاله على المعنى الذي يحده الخبر والأمر أو النهاى بالكناية بل بعبارة أفادتها الكناية (قوله هو غير العلم) أى المعنى الذى يحده الخبر غير العلم والذى يحده الأمر غير الإرادة فولد الكنى في إثبات الأولين كواحد الخبر وفي إثبات الثانيين كالأمر فلا مردان منارة الأخبار بالعلم لا تنقيد مغايرة الكلام مطلقا للعلم وان مغايرة الأمر للإرادة لا تنكفي في مغايرة مطلق الكلام لها ولا يرد كومايل على المغايرة في النسي وهو ان المعنى الموجود في النسي غير الكراهية لا قد ينسب عملا يذكره كمن ينسب عبده عن شيء ولا يريد انتهاء قصد إلى اظهار عصبانيته اعتمادا على المعرفة بالعبودية لا يقال جرى على أن النسي هو طلب الكف فالتنبي أيضا كالإصر في أنه إرادة فعل لا ناقول على هذا يدخل النسي في الأمر فلا حاجة إلى ذكر قوله وينسب ونفسه ما فيه تأمل تعرف وما يقال ان ما ذكر لا يدل على مغايرة الكلام بالعلم المعنى لا العلم المطلق إذ كل عاقل تصدى للأخبار يحصل في ذهنه صورة ما أخبر به بالضرورة على أنه لا يتم في شأنه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد ليس بشئ لأن من ينكر الكلام النفسى يحصل الأمر القائم بالنفس في صورة الأخبار اعتمادا مضمون الخبر وينكر أن يكون هناك أمر وراءه حتى يسمى كلاما نفسيا ولا يجعله التصور داخل على الاعتقاد وإذا ثبت أمر آخر وراء العلم في الخبر ورواء الإرادة في الأمر فلم يبق وجه لا تنكار الكلام الذى ثبت في شأنه تعالى بالتواتر عن الأنبياء فلا يحصل لقوله ٧٦ وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد أنه ليس إثبات الكلام بالقياس بل بالتواتر

والمنصوص من بيان مغايرة الكلام النفسى للعلم والإرادة أن لا يبقى لمنى ما ثبت بالتواتر وسيل لا يبق لدعوى الاضطراب إلى التأويل مجال لمن ما أورد على ما استدل على مغايرة الأمر للإرادة من أنه لا أمر هناك بل صيغة الأمر فقط من غير تحقق حقيقته قوى ويجرى مثله في الأخبار على العلم من أنه هنا ليس الأمر فقط بل الخبر من غير حقيقته على أنه برده لولا أن الأمر يستدعي الإرادة كيف يعزى ضرب العبد من بأمره بما لا يريد له لا يقتل فعذر لانه لولا أنه يفهم من مخالفة أمره أنه خالف ما هو يريد لا يصدر في ضربه إذ لا وجه للضرب حين العمل على وفق إرادته (قوله أنى زورت في نفسى مقالة) أى

ثم يدل عليه العبارة أو الكناية أو الإشارة وهي غير العلم إذ قد يصير الإنسان عملا لا يعلم بل يعلم خلقه وغير الإرادة لأنه قد يأمر بما لا يريد كمن أمر عبده ففعله ما لا يظهر عصبانيته وعدم امتثاله للأمر وهو يسمى هذا كلاما نفسيا على ما أشار إليه الاخطل بقوله

أب الكلام لفي التواتر وإنما جعل اللسان على التواتر دليلا

وقال محمد رضى الله عنه أنى زورت في نفسى مقالة وكثيرا ما تقول لصاحبك ان فى نفسى كلاما ريد أن أدركه لك والدليل على ثبوت صفة الكلام إجماع الأمة وتواتر النقل عن الأنبياء عليهم السلام التحقيق (قوله إذ قد يصير الإنسان عملا لا يعلم) قبل عليه هذا التنايد على مغايرة العلم المعنى لا العلم المطلق إذ كل عاقل تصدى للأخبار يحصل في ذهنه صورة ما أخبر به بالضرورة على أنه لا يتم في شأنه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد وأعلم ان هذا المقام محار الأفهام والذى يضطرر البال هو أن يقال المعنى الذى يحده من أنفسنا لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام وأنصف زيد القيام إلى غير ذلك تعبيرات عن معنى واحد ولا تنكار مكابرة ولا شك ان مدلولات الألفاظ متغيرة فليس ذلك من مدلول اللفظ ثم ان الشاك في وقوع النسبة بتصور الأطراف والنسبة البتة ولا يجحد ذلك المعنى عند قصد الأخبار ثم أنه قد قصد فبعد ذلك المعنى مع عدم علمه بوقوع النسبة فليس ذلك المعنى شيئا من العلوم قد قدر (قوله كمن أمر عبده الخ) فنه بأمره ويريد أن لا يفعل ليطهر عذره عند من يؤم به بضربه واعتراض عليه بأنه لا طلب في هذه الصورة بما لا إرادة فالوجود صفة الأمر لا حقيقته والحق ان الأمر تعبير عن الحسنة الذميمة والانتكار مكابرة (قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام) أى التى ثبت مغايرتها للعلم والإرادة فبحسب لا أنه يدل على الثبوت والمغايرة معا (قوله الإجماع وتواتر النقل عن الأنبياء) قال

فوقمت وحسنت كذا في القاموس وفى الاستدلال به

وبنقول لصاحبك تعريضا بأن يكون عبارة عن الألفاظ الخفية المزينة في النفس (قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام إجماع الأمة) فيه بحث اما أولا فلان المعتزلة لم يعترفوا بثبوت صفة الكلام فكيف ينقذ الإجماع عن مخالفتهم ويمكن دفعه بأن ليس المراد إجماع الأمة على ثبوت صفة الكلام بل إجماع الأمة على أنه تعالى متكلم فقله أنه متكلم معقول للإجماع وتواتر النقل على سبيل التنازع بشبهه ماسيات في تحقيق اختلاف بيننا وبين المعتزلة من قوله وديننا ما أمره أنه ثبت بالإجماع وتواتر النقل عن الأنبياء أنه متكلم ولا معنى له سوى أنه متصف بالكلام على أن المراد ثبوت الإجماع قبل ظهور ومخالفتهم وأما ثانيا فلان ثبوت الإجماع بالشرع والشرع يتوقف على ثبوت الكلام قال الشارح في التلويح ثبوت الشرع يتوقف على الإيمان بوجود الباري وعمله وقدرته وكلامه وقد سبق في الشرع أيضا في شرح قول المصنف الحى التقادرا السمع العلم الخ ان الشرع يتوقف على كلامه ويمكن دفعه بأن الإجماع يتوقف على صدق النبي عليه الصلاة والسلام لان معناه قوله لا يتجهم أمتى على الضلالة وصدق لا يتوقف على الكلام بل على المجزئة سواء كان كلاما أو غيره (قوله وتواتر النقل عن الأنبياء) والنبي واجب الصدق سيما وقد بلغ خبرهم حد التواتر لا يقال لم يثبت إلا أنه متكلم اما ان

ف

وبنقول لصاحبك تعريضا بأن يكون عبارة عن الألفاظ الخفية المزينة في النفس (قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام إجماع الأمة) فيه بحث اما أولا فلان المعتزلة لم يعترفوا بثبوت صفة الكلام فكيف ينقذ الإجماع عن مخالفتهم ويمكن دفعه بأن ليس المراد إجماع الأمة على ثبوت صفة الكلام بل إجماع الأمة على أنه تعالى متكلم فقله أنه متكلم معقول للإجماع وتواتر النقل على سبيل التنازع بشبهه ماسيات في تحقيق اختلاف بيننا وبين المعتزلة من قوله وديننا ما أمره أنه ثبت بالإجماع وتواتر النقل عن الأنبياء أنه متكلم ولا معنى له سوى أنه متصف بالكلام على أن المراد ثبوت الإجماع قبل ظهور ومخالفتهم وأما ثانيا فلان ثبوت الإجماع بالشرع والشرع يتوقف على ثبوت الكلام قال الشارح في التلويح ثبوت الشرع يتوقف على الإيمان بوجود الباري وعمله وقدرته وكلامه وقد سبق في الشرع أيضا في شرح قول المصنف الحى التقادرا السمع العلم الخ ان الشرع يتوقف على كلامه ويمكن دفعه بأن الإجماع يتوقف على صدق النبي عليه الصلاة والسلام لان معناه قوله لا يتجهم أمتى على الضلالة وصدق لا يتوقف على الكلام بل على المجزئة سواء كان كلاما أو غيره (قوله وتواتر النقل عن الأنبياء) والنبي واجب الصدق سيما وقد بلغ خبرهم حد التواتر لا يقال لم يثبت إلا أنه متكلم اما ان

في الكلام في منه انما يلزمها اللفظ فتأمل (قوله والله تعالى متكلم بها امر ناه خبر) ذكر ان ثلاثة ليس لاختصاص الكلام في الامر وان خبر والنهي بل على سبيل التمثيل لانه يكفي للتنبيه على ان تكرار الاسماء تعالى ليس باعتبار تكرار الصفات كيف وقد قيل كلامه تعالى خمسة هي الثلاثة المذكورة والاستفهام والثناء وكون الاستفهام كلامه تعالى على لسان العباد والافه منزه عن الاستعمال وحديثه في يدعي الخمسة لوجود العجب والتعجب والترجي ايضا وأشار السارح بقوله يعني انها صفة واحدة الخ الى دفع الاستغناء عن قوله والله متكلم بها بما سبق من السابق لاثبات الصفة وهذا لما ثبت الوحدة ودفع توهم تكرارها من تعدد الاسماء والاضافات ويمكن توجيه آخره انه اشارة الى انه متكلم بصفة الكلام لانها لا بد ان تكون واحدة (قوله لما ان ذلك أليق بكال التوحيد) لان كمال التوحيد ان لا يكون لما سواه مدخل في تحقق شيء فالقول بوجود الصفة لا يليق الاعلى قدر الضرورة والاولى ان يقول ولا دليل لان رعاية الالبق بكال التوحيد انما توجب في تكرار دليل عليه فلا يستعمل في التكرار بدون انتفاء الدليل ثم انتفاء الدليل يستلزم نفيها لانها خلاف الاصل لا يصار اليها الا للدليل ولا ينبغي ان انتفاء الدليل على تكرار منها في نفسه الا بوجوب وحدة كل منها في نفسها فالواجب ان يقال ولا دليل على تكرار شيء منها ولا يذهب عليك ان تعدد صفة الكلام كما توهم من الاقسام المذكورة يتوهم من تعدد كتبه تعالى والدفع واحد وهو ان تعدد الكتب بتعدد تعاقبات صفة الكلام (قوله فان قيل هذه أقسام الكلام لا يعقل وجوده بدونها) اتم ان ما تقدم من كون صفة الكلام واحدة في نفسه امتكررة باعتبار التعلقات ٧٨ ذكره ابن سعيدين الاسعرة حيث قال الكلام في لازل ليس متصفاً بشيء من

الاقسام الخمسة انما يصير أحدها قسماً لا يزال وأورد عليه انها أنواعه فلا يوجد بدونها وأوجب منع ذلك في الأقسام باعتبارية كافي الكلام فان الأنواع الخمسة تحصل باعتبار التعلق بهذه الأنواع وان ما قيل ان ما سبق بعينه تحقيق الجواب فلا وجه ليراد السؤال والجواب خال عن التخصيص لان السابق ان التمدد طارئ بطريان التعلق والسؤال انه لا يمكن تحقيق الكلام بدون هذه الأقسام فكيف يحكم بميلو الكلام عنها في الازل وهما أمثأت الاول ان هذا

اذا السكوت وانحوس انما ينافي التلظ وقد المراد السكوت والاقامة الباطنيان مان لا يرد في نفسه التكلم أولاً بقدر على ذلك فكان الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده أعنى السكوت وانحوس (والله تعالى متكلم بها امر ناه خبر) يعني انه صفة واحدة تتكرر على الامر والنهي والخبر باختلاف التعلقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات فان كل منها صفة واحدة قدعة والتكرار والحدوث انما هو في التعلقات والاضافات لما ان ذلك البق بكال التوحيد ولانه لا دليل على تكرار كل منها في نفسها فان قيل هذه أقسام الكلام لا يعقل وجوده بدونها قلنا انما يمنع من انما يصير أحد تلك الأقسام عند التعلقات وذلك فيما لا يزال وأما في الازل فلا أقسام أصلاً وذهب بعضهم الى انه في الازل خبر ومجمع الكل اليه لان حاصل الامر اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهي على العكس وحاصل الاستخبار ان خبر عن طلب الاعلام وحاصل بحسب قوله (قوله وذلك فيما لا يزال) هذا مذهب بعض الاشاعرة والجواب الحق ان عدم وجوده بدونها ظاهر بحسب التعلقات الازلية وهو لا ينافي وحدة الصفة كالم الذي ذكره انما يوجب تعلقاته واعتراض على مذهب الحدوث بان وجود جنس الكلام بدون الأنواع مستحيل وأوجب بان ذلك في الجنس والنوع الحقيقيين والكلام صفة شخصية فيعتبر تكرارها بحسب

السؤال لا يخص الكلام بل يجري في القدرة والعلم وغير ذلك والثاني ان ما ذكر من الاسماء غير حاصلة للكلام فلا يمنع وجوده بدونها في الازل من وجوده بدونها لوجودها خاص بدون العام والثالث ان توجيه السؤال لا يخص بتقدير كون التعلق غير ازلي بل يفهم مع كون التعلقات ازلية بان يقال كيف تكون صفة الكلام في نفسها غير امر والنهي والاعذار ولا يمكن وجود العام بدون الخاص والجواب عن الاول ان منشأ هذا السؤال اشتباه الكلام اللفظي بالنفسي فان الكلام اللفظي لا يخرج عن هذه الأقسام والاعمال الاقسام انما هي الصفة شخصية بما لا يقدم عليه أحد بل لا يعجز الموجودات باعتبارات اقسام الشخص فلا يجري في سائر الصفات وعن الثاني بان الاقسام مذكورة على سبيل التمثيل ولم يخص السؤال انه لا يمكن وجود الكلام بدون اعتبار من الاعتبار التي ينقسم باعتبارها فكيف يعتبر في الازل خالي عنها وعن الثالث انه ورد السؤال كما وقع فيما بينهم على ان يحدث جعل حدوث الاقسام فيما لا يزال ولجعل التعلق ازلياً يعرف عنه ايراد السؤال عليه والجواب عنه (قوله وذهب بعضهم الى انه في الازل خبر) فيكون واحداً في الازل غير خارج من الاقسام وفيه ان الاخبار متعددة فلا تثبت وحده بكونه خيراً ما لم ينفك التعدد عن الخبر وذلك بان يقال انما تعدد الاخبار بتعدد التعلقات فلا يخص بالتمسك بالتعلق وقوله لان حاصل الامر الاخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك لا يشمل امر السند لانه ليس فيه الاخبار عن العقاب على الترك وكذا في النهي التترى في الاخبار عن العقاب على الفعل ولو كان في الاستفهام طلب الاعلام وفي النداء طلب الاجابة كان فيها أيضاً اخبار باستحقاق الثواب على الاعلام والاجابة والعقاب على تركها وفي كون النداء لطلب الاجابة متخالف ما شتر انه لطلب الاجابة ولا ينبغي ان

مأذرك لو تم جعل الامور الخمسة خبراً في الازل وفيما الازل ولا يخلص بكونه خبراً في الازل واختلاف هذه المعاني ضروري ودليل الاختلاف
مصادم للضرورة على ان اختلاف الاقسام الاربعه للخبر باحتماله الصدق والكذب دون الاقسام الاربعه يستحيل على الاختلاف
ومن البين ان استلزام البعض البعض لا يوجب الاتحاد ولو استلزم ليس كون الخبر طلباً وأولى من كون الطلب خبراً اذ ما من خبر الا
وبستلزام الامر بالمعصية والنهي عن العمل بخلافه وربما قال كل طلب في الكلام اللفظي حصل تصرف في الكلام الخبري فقولنا
اضرب حصل من تضرب تصرفات علمت في عملها وهكذا وهذا يرجع جعل الطلب واجماً للخبر (قوله فان قيل الامر بالنهي بلا ما مور
ولا منهي سعة) هذا شبهة المغترلة على قدم الكلام ومن فواتها ذكره المصنف دفعه فالا بليق قصره على فائدة دفع تعدد الكلام والاحبار
أيضا فسد عند عدم مخاطب والمجواب التحقيق عن هذه الشبهة ان السفة انما يلزم في الكلام اللفظي دون النفسي والكذب المحض مالا
يقبل التأويل ووجه كون الاخبار بطريق الماضي كذا بمحضاته لا زمان قبل زمان التكلم فحينئذ يكون الاخبار بطريق الاستقبال
أيضا كذا بمحضاته لا زمان بعد زمان التكلم ايضاً لا انقضاه للتكلم فقصر النظر ٧٩ على الماضي لقصور معرفة القاضي وكما يمكن

المجواب بان الامر في الازل لا يجب
تحصيل للمأمور به في وقت وجود
المأمور به الخ يمكن الجواب بان
الاجاب حين تعلق الامر فيكون
الامر فرعاً والتعلق حادثة لفسد
وجود المأمور به وأما هيته والرجل
يحتاج الى تقدير الابن والله تعالى
يعلم المأمور في الازل ولا يحتاج في
أمره الى تقديره فهو أولى بالامر
قبل الوجود ولا يقال أمر الرجل
قبل وجود الابن لعدم وثوقه
بأمر الابن فليس في أمره قبل
الوجود سعة والله تعالى يدرك
المأمور فلا وجه لأمره قبل
الوجود ولا نقول لا يمكن أمره
تعالى في الازل لا امتناع قيام
الحادث بذاته الاقدم والمسرود
بالانصاف بالازمنة الاتصاف
بالوقوع فيها وهو ظاهر (قوله
ولما صرح بازلية الكلام النفسي
القديم حاول التنبيه) يعني بعد اثبات

التداع الخبر عن طلب الاجابة ورد باننا علمنا اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض البعض
لا يوجب الاتحاد فان قيل الامر والنهي بلا ما مور ولا منهي سعة ومبني على الاخبار في الازل
بطريق الماضي كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه فقلنا ان لم يحصل كلامه في الازل أمر أو نهى
وخبراً فلا إشكال وان جعلناه الامر في الازل لا يجب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور
وبضرورة أهلاً لا تحصيل فيكون وجود المأمور في علم الامر كما اذا قدر الرجل ابنه فأمره بان يفعل
كذا بعد الوجود والاحبار بالنسبة الى الازل لا تصف بشي من الازمنة اذ لا ماضى ولا مستقبل
ولا حال بالنسبة الى الله تعالى انتزيعه عن الزمان كان علمه أزلي لا يتغير بتغير الزمان ولما صرح
بازلية الكلام حاول التنبيه على ان القرآن أضافه بطل على هذا الكلام النفسي القديم كما
ينطبق على النظم المتواليات فقال (والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق) وعقب القرآن كلام
الله لما ذكره المشايخ من انه يقال القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القرآن غير مخلوق لئلا
يسبق الى الفهم ان المؤخر من الاصوات والحروف قديم كما ذهب اليه الخنابلة جهلاً لا وعياداً وأقام
غير المخلوق مقام غير الحادث تنبيهاً على اتحادها وقصد الى جري الكلام على وفق الحديث حيث قال
صلى الله عليه وسلم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم
تعلقاً لها (قوله باننا علمنا اختلاف هذه المعاني) فان الامر من حيث هو غير خبر بخلاف الكلام لانه
كلام مخصوص ونظيره ان زيداً من حيث هو علم يصديق عليه انه زيد ولا يصديق عليه انه زيد
من حيث هو كاتب (قوله واستلزام البعض البعض لا يوجب الاتحاد) ولو سلم جعل البعض راجعاً
الى التحليل ليس أولى من عكسه ولا شك في وجود نوع الاستلزام بين الكل (قوله كما اذا قدر الرجل
الخ) اعترض عليه بان فقه عزما على الطلب وأما حقيقة فلا شك في كونها سعة لا يقال لزم منه
ان لا يأمر بالنهي عليه السلام بشي أصلاً ولا تقطعي البطلان ولا نقول في فرق بين الامر الصريح
والفغني والسنة هو الامر الصريح للمدوم (قوله لئلا يسبق الى الفهم الخ) فان القرآن شائع

أزلية الكلام حكم بازلية القرآن تنبيهاً على اطلاق القرآن على الكلام النفسي اذ لو اطلق على الكلام النفسي لم يصح في الحديث
عنه ومنه اذ التقى ان ينادى من هذا ان جمع القرآن مع كلام الله للتنبيه على الترادف ويستفاد من قوله وعقب القرآن بكلام الله الخ انه
جعل معالاً في الحديث عن القرآن يعني ان يكون التعبير عنه بالكلام بالقرآن ولا يفتي ان ما ذكره تكلف اذ يكفي في التنبيه على
الاطلاق على القرآن ان يقولوا بطلان القرآن على الكلام النفسي ولا وجه لاثبات عدم الحديث لهذا الغرض ونحن نقول بعد اثبات
صفة الكلام الازلية اثبت ان القرآن غير مخلوق الا انه عساه بكلام الله لما ذكره المشايخ أو قصد ادعى جري الكلام على وفق الحديث
أو تقول به في طريق في الحديث عن القرآن أو أشار الى دفع ما يكاد يتسلسل به الخنابلة لتقديم الكلام من اجماع الشاعرة على ان
القرآن غير مخلوق ووجه الدفع ان القرآن بمعنى الكلام النفسي ولا يفتي ان قوله القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق اقتباس بقوله وجه
تبادر الكلام اللفظي من القرآن شوعه فيه على عكس كلام الله فقلت وأيضا القرآن يشعر بالقراءة المتعلقة باللفظ دون المعنى (قوله
فهو كافر بالله العظيم) قوله بالله العظيم يحتمل القسم وفي خلاصة الطيبي نقلنا عن الصفا ان هذا الحديث موضوع للمراد بالقرآن يقين

في شجرة والمهزلة لا القائلون بالحدوث والثالثون بالقدم لانه ليس فيه تنصيص بمحل الخلاف بين الحناابلة والمعتزلة وترجحه المسئلة
في شجرة خلق القرآن ينسب كلام المعتزلة والنسب بكلام الاشاعرة مسئلة عند خلق القرآن والدليل لم يسبق مره بتجواب بل سبق
في موضع الحديث بالاجماع وتواتر النقل انه متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام في موضع آخر اجماعه قسام الحوادث بذاته
ولهذا لم يكف بقوله ماهر (قوله من ان التأليف) يعني من الحروف فانه مطلق التركيب الجامع للتواني في النطق كيف انفق والنظم
بين الجمل والكلمات لانه ترتيب الكلمات والجمل متنسبة للدلالات متنسقة المعاني وهذا انما يكون بالنسبة الى الكلمات والجمل
وتكون التأليف والتنظيم من سمات الحدوث بناء على انها تستدعي التوقف على الاجزاء فيكون محتاجا حادنا والانزال والتزويل ويجب
الاتقال من مكان عال الى اسفل والمكافي حادث وكونه غير بيا يجب كونه من موضوعات العرب وموضوعاتهم او كونه فصيحا بوجوب
يكون كثير الاستعمال والاستعمال حادث فكذلك امر صوفه لان محل الحادث حادث وكونه موضوعا حادث فيوجب حدوث محله وكونه
مهم حادث لانه يحدث بالقياس الى المتدلى ومحل الحادث حادث وقوله الى غير ذلك اشارة الى ما سبق من انه ليس بجمع الاجزاء بل جزء
منه منفصى وجزء مدفوع بالمنفصى ولا يخفى ان بعض ملذ كر انما يكون من سمات الحدوث لو كانت صفات موجودة محدثة ولم تكن
اضاقت واعتبارت تامل (قوله ايجاد الحروف والاصوات في محالها) من النبي وجبريل وقوله وان لم يقرأ يعني وان لم يقرأ القولا
وجه لقرض القراءة التي تتخذه كلمة ٨٠ الوصل والاظهار ان التعبير راجع الى المحال والروح المحفوظ يعني ان الله تعالى متكلم

وتتصالي بمحل الخلاف بالعبارة المشهورة فعيان القرين زهوان القرآن مخلوق وغير مخلوق ولهذا ترجم المسئلة بخلق القرآن وتحقيق الخلاف وبنوا بينهم مرجع الى اثبات
الكلام النفسي ونفيه والاقتض لا تقول بقد الاماظ والحروف وهم لا يقولون بحدوث كلام
نفسى ودلنا ماهر انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء صلوات الله عليهم انه متكلم ولا معنى
له سوى انه متصف بالكلام ويغنى قيام اللفظي الحادث بذاته تعالى فعبث النفس القديم واما
استدلالهم بان القرآن متصف بما هو من صفات الخلق وسمات الحدوث من التأليف والتنظيم
والانزال والتزويل وكونه غير بيا سمعوا فاصحابهم الى غير ذلك فلما يقوم بحقه الى الحناابلة لا علينا
لان القائلون بحدوث التنظيم وانما الكلام في المعنى القديم والمعتزلة لما حكمت انكار كونه تعالى
متكلم اذهبوا الى انه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف في محله او ايجاد اشكال الكتابة في
الروح المحفوظ وان لم يقرأ على اختلاف بينهم وانت خبير بان المتكلم من قامت به الحركة لا من
أوجدها والاصح انصاف الباري الاعراض المخالفة له تعالى عن ذلك علوا كبيرا ومن أقوى شبه
المعتزلة انكم متفقون على ان القرآن اسم لما نقل اليانين دقني المصاحف وتواتر هذا يستلزم كونه
الاستعمال في اللفظ وكلام الله الى العكس وايضا نفيه تنبيه على الترادف (قوله وانت خبير بان
المتكلم الخ) يعني ان قولهم يخالف قاعدة الاثمة وقد ثبت الكلام النفسي فلا ضرورة في العدول
بقوله

يعني خالق الكلام في محال وان
لم يترك الحال متكلمة حتى
يتقوى علاقة اطلاق المتكلم
عليه تعالى لانه لو كان كذلك
يكون سببا لكم وكون المتكلم
من قام به الحركة اثمة لا يوجب
كون المتكلم كذلك للقطع بان
المتكلم يستعمل فيمن يحصل
الاصوت المتكلم في الهواء واطلاق
المتكلم عند التحقيق يعني يحصل
الكلام في محله ومنشأ هذا
الاطلاق وهم قيام الكلام بالمتكلم
ولا يلزم من اطلاق المتكلم الشائع
في هذا المعنى صحة اطلاق الايض
والمتكلم الى غير ذلك لانه ليس

حال ماعد المتكلم من نظائر مثله وتقسيد الاعراض بالمخالفة
على أصل المعتزلة من كون الصادق تعالى من الاعراض المخالفة له تعالى اذ لا يلزم من اطلاق الايض هذا المعنى انصافه تعالى بالبياض بل بياضه (قوله ومن
تعالى بالمستحق من الاعراض المخالفة له تعالى كانه أشار وصف الشبهة بكونها أقوى الى وجه تخصيصها بالادفع وذلك الوجه انما يتم ترك كلمة من فالاولى
أقوى شبه المعتزلة الخ) كانه أشار وصف الشبهة بكونها أقوى الى وجه تخصيصها بالادفع وذلك الوجه انما يتم ترك كلمة من فالاولى
وأقوى شبه المعتزلة في قوله انكم متفقون على ان القرآن اسم لما نقل اليانين دقني المصاحف وتواتر هذا يستلزم كونه
البيان دقني المصاحف وتواتر اسوى بسم الله الرحمن الرحيم في أوائل السور لكن النظر لا يضر فتأمل ويمكن ان تقرر الله به وجه
آخر وهو انكم متفقون على ان القرآن منقول اليانين دقني المصاحف وتواتر هذا يستلزم كونه متصفا بغيره على الصفة القائمة بذاته تعالى
نبيه اول كونها من سمات الحدوث فلا يصح جعل القرآن الكلام النفسي حتى يصح الحكم عليه بأنه غير مخلوق والاشارة الى الجواب
بقوله هو الخ اما يمنع الاستلزام ان جعله كونه مكتوب في المصاحف حقيقة واما يمنع بطلان الثاني ان جعله مجازا فان قلت مدار
البوايه على ان كونه مكتوب في المصاحف مجاز ولا اشارة اليه فكيف يكون اشارة الى الجواب بل هو بالقاء الشبهة شبهة قلت يشير
الى التصور في وصفه بكونه غير حال فيها فهم ثم قوله وهو مكتوب في مصاحفنا اما جعله معطوف فعلى قوله ولقرآن كلام الله تعالى غير
مخلوق واما جعله جالية من المستمكن في غير مخلوق وقوله محفوظ في قلوبنا أي الفاظ تحبيلة الاولى أي بصور ذهنية بلا لآلما الحقيقية

الذي سبكه من الوجودات الاربعه اذ ليس وجود الشيء في الذهن باللفظ الخيل وتخي الخيال في الخيال بل الحقيقة فلا فرق بين الخيال والكتابة والسمع والقراءة في الشيء والاثبات فان الكل معنى حقيقة مثبت مجازا فأيها البيان من الفرق لا فرق عليه (قوله) وتحقيقه ان الشيء وجود في الاعيان) يريد بالشيء الموجود في الخارج لا انكار الوجود الذهني فلذا صرح اثبات وجودات اربعة للشيء على الوجه الكافي ولا ينافي: قوله وجود في الازدهان لانه وجود مجازي كما هو عند من ينكر الوجود الذهني ووجود حقيقي كالوجود في الاعيان عند الحكماء وشذوذه من المتكلمين ما علم ان قوله للشيء وجود في الاعيان ليس بقوله وجود في الازدهان فان وجود في الاعيان معناه انة واحد من الاعيان مع الموجود الخارج عينا لا تسمية الموجودات كما يقال لاشراف الناس اعيانها والوجود في الازدهان معناه حضوره في ذهن من الازدهان ومعنى الوجود في العبارة ان العبارة معبر عن الاعيان ببيانها كما كان الوجود معبره عن الاغيار وكذلك الوجود في اللفظ بمعنى تخصيص اللفظ باياه بالبيان (قوله) بحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم - هذا ازيد على جواب شبهة المعتزلة منقطع عليه يعني اذا عرفت ان وصف الكلام النفسي بهذه الامور مجازي فكما يوصف القرآن حقيقة بما هو من لوازم القديم فالمراد الحقيقة الموجودة في الخارج وحيث يوصف كذلك بما هو من لوازم المحدثات رادها بالالفاظ المتطوعة وبهذا التفتيح عرف جواب آخر عن شبهة المذكورة وهو ان لفظي بيننا ٨١ ان القرآن بمعنى اللفظ اسم لما نقل الشياطين دفني

المصاحف وتواتر وهذا اندفع ما اوردناه امس بقية جواب المصنف عند الشارح بجواب آخر فانه يجاب عن شبهة تارة بان الوصف بهذه الامور مجازي وهذه اجواب المصنف وتارة بان الموصوف بها القرآن بمعنى اللفظ وهذا ما ذكره الشارح ولا يبعد ان يقال المراد بتحقيق الجواب لتحقيق الجواب المذكور فالله في جواب آخر ووصفه بانه التحقيق دون ما ذكره المصنف بناء على انه اذا وصف القرآن بمعنى الكلام النفسي بهذه الامور مجازا كما الموصوف بها عند التحقيق الكلام اللفظي لان ما لا الوصف المجازي حقيقة فلا يبعد ان يذكر في تحقيق جواب

مكتوب في المصاحف مقره وباللهن مسموعا بالاذان وكل ذلك من معاني الحديث بالضرورة فأشار الى الجواب بقوله (وهو) أي القرآن الذي هو كلام الله تعالى (مكتوب في مصاحفنا) أي بأشكال الكتابة وصور الحروف والدلالة عليه (محفوظ في قلوبنا) أي بالالفاظ المتخيلة (مقره) بالسنتنا) بالحروف المتفاوتة المسموعة (مسموعا) بذلك ايضا (غير محال فيها) أي مع ذلك ليس حال في المصاحف ولا في القلوب والالسنه والاذان بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه وبحفظ بالنظم الخليل ويكتب بنقوش وصور وأشكال موضوعه للحروف والدلالة عليه كما يقال السراج هو محرق تدكر اللفظ وتكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة النصوص توافر وتحقيقه ان الشيء وجود في الاعيان ووجود في الازدهان ووجود في العبارة ووجود في الكتابة والكتابة تدل على العبارة وهي على ما في الازدهان وهو على ما في الاعيان بحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقة الموجودة في الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات رادها بالالفاظ المتطوعة المسموعة كما في قولنا قرآن نصف القرآن أو الخجلة كما في قولنا حافظ القرآن أو الاشكال المنقوشة كما في قولنا يحرم لمحدث مس القرآن ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم عرفنا اعمه الاصول بالكتابة في المصاحف المنقول بالتواتر وجعله اسما للنظم والمعنى جميعا أي للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا بمجرد المعنى وأما الكلام القديم الذي هو وصفه الله تعالى فذهب فقوله والاصح اتصاف الباري برأيه المحضة بحسب اللغة (قوله) رادها بالالفاظ المتطوعة الخ) برد

١١ عائد المصنف ان ما ذكره وصف للكلام اللفظي بناء على ان ما لا وصف شيء شيء مجازا وصف شيء آخر به حقيقة بنقدح من هذا انه يمكن جعل الجوابين المذكورين عن شبهة واحد اقتضا (قوله) وما كان دليل الاحكام الشرعية) كانه جواب لان يقال لم يثبت الاصوليون الا الكلام اللفظي فاثبات الكلام النفسي مخالفة لارباب الاصول الذين هم عدة أهل الاسلام وتوجيه ان عدم بحثهم عنه لا ليس الدليل ويحتمل عن الدليل لانهم لا يشكونه وينكرونه ولا يمتحن في التعريف اما ذكر في المجلس اسما للنظم فلا يوافق تقديم المجلس على التعريف وان تعرفهم لاحد معنى القرآن لا ليعلمهم القرآن اسما لان الظاهر انه لا اصطلاح بينهم اذ احتياج للاصطلاح فمعناه الوضع الشرعي (قوله) أي من حيث الدلالة على المعنى لا بمجرد المعنى) أول عبارة الاصوليين لثلاث يلزم في دفعهم الجمع بين الحقيقة والمجاز لانه اذا كان القرآن مجموع اللفظ والمعنى كان المنقول الناحية في اللفظ مجازا في المعنى لكن لا يساوي هذه التاويل ما في كتبهم ان القرآن اسم للنظم والمعنى جميعا في قول عامة العلماء وهو الصحيح من مذهب أبي حنيفة لانه لم يجعل النظم ركن لا لزاما في حق جواز الصلافة ولما جاز اقراءه بالفارسية هذا انه يدل على ان كلا من النظم والمعنى ركن لازم وفي قوله لا يجوز المعنى مسامحة والمراد بالجميع يدخل فيه مجرد المعنى ولك ان تجعله عطف على قوله للنظم والمعنى جميعا فلا مسامحة وقوله وأما الكلام القديم الخ عدل بجعل القراءة واللفظ والسام من معاني المحدثات كانه قال ما هذه الثلاثة فن معاني المحدثات وأما السام فمختلف فيه

كلاماً لا يتفق على قوله ولا يكفل دليل الأحكام الشرعية لأنه فصل بالاجنبى لأن يضمن قوله ولا كان على مثال آخر يوصف الكلام
بمعاني الحدوث ووجوب حمله على اللفظ لا على ما قد مضاه (قوله) فحقى قوله حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه) يشعر بهذا أن الشيخ
الاشعري لا يحتاج إلى تأويل قوله تعالى وفيه بحث لأنه مع جواز سماع كلام الله لا يسمعه المشرك وليس الأمر بالجله المترك إلى أن
يسمع نفس كلام الله نعم لا يحتاج إلى تأويل (قوله) لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والماثل (قوله) باسم الكلام أى كلام الله فإن كليم الذى يكلمك على ما فى الصحاح وعلى مذهب الاشعري إطلاق الكلام على ظاهره
وإنما الملاحظة إلى هذا الوجه وإلى ما قبل من أنه خص باسم الكلام لما سمع صوت الله على كلام الله تعالى من جميع الجهات على خلاف
المعتاد فكأنه سمعه من الله الذى يصير كل جهة وتزده عن على مذهب الاستاذ ومن وافقه من الشيخ أى منصور ومن تابعه (قوله) فإن
قبل أو كان كلام الله تعالى حقيقة فى المعنى القديم مجازاً فى النظم المؤلف (الخ) يعنى ما يدل عليه ما ذكر فى توجيهه حتى يسمع كلام الله
على مذهب الاستاذ من أن كلام الله يحتمل على التصور والحال كلام الله تعالى على الصوت الدال عليه مجازاً لو كان حقا لم يتفق عليه
لأن علامة المجازية فى المعنى الحقيقي ٨٢ لفظ عن المعنى المجازى يقال الاستدراج فى الرجل الشجاع لأنه يصح أن يقال الرجل

الاشعري إلى أنه يجوز أن يسمع ومنعه الاستاذ أبو اسحق الاسفراينى وهو اختيار الشيخ أى منصور
رجحه الله فحقى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه كما يقال سمعت علم فلان فغوى عليه
السلام مع صوت الله على كلام الله تعالى لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والماثل خص باسم الكلام
فإن قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة فى المعنى القديم مجازاً فى النظم المؤلف لصح فيه عنه بأن
يقال ليس النظم المنزل المجزأ المفصل إلى السور والآيات كلام الله تعالى والإجماع على خلافه
وأما المجزأ المسمى به وكلام الله تعالى حقيقة مع القطع بأن ذلك إنما يتصور فى النظم المؤلف
المفصل إلى السور إلا معنى لمعارضة الصفة القديمة قلنا التحقيق أن كلام الله تعالى اسم مشترك
بين الكلام النفسى القديم ومعنى الإضافة كونه صفة لله تعالى وبين اللفظى الحادث المؤلف من
السور والآيات ومعنى الإضافة أنه مخلوق لله تعالى ليس من تأليفات المخلوقين بل يصحع النفي
أصلاً ولا يكون الإيجاز والتحدى إلى كلام الله تعالى وما وقع فى عبارة بعض المشايخ من أنه مجاز
فليس معناه أنه غير موضوع للنظم المؤلف بل معناه أن الكلام فى التحقيق بالذات اسم للعنى
لقيام بالنفس وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك انما هو باعتبار دلالة على المعنى فلا نزاع لهم فى الوضع
والتسمية وهذا بعض المحققين إلى أن المعنى فى قول مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس فى

التشجيع ليس بأحد وما ذكره فى
معرض الجواب تسليم التشبيه
من أن هذا التوجيه على خلاف
التحقيق والتحقق اشتراك كلام
الله تعالى بين اللفظ والمعنى ولا
يغنى عنه أنه لا يشترط أيضاً
يتجه أنه ينبغي أن يصح أن يقال
ليس النظم المنزل المجزأ المفصل
إلى السور كلام الله لأنه يصحع نفي
أحد معنى اللفظ المشترك عن
الاشتراك أنبأنا الآن يقال يصح
نفي المعنى الحقيقي عن المجازى
بلفظ الحقيقة من غير حاجة إلى
نصب قرينة على المراد بالتشبي
يختلف المشترك لأنه لا يصح فيه
من غير أن ينصب قرينة على أن
المراد بالتشبي معنى والتشبي عنه
معنى آخر (قوله) وما وقع فى عبارة

بعض المشايخ من أنه مجاز (الخ) أو رد عليه أن هذا يقتضى أن يكون منقولاً للفظ مجهولاً فى
المعنى لا مشتركاً وأجيب بأنه لا يكتفى فى النقل بملاحظة الصلابة بين العنيتين بل لابد من كون المعنى الأول مهيئاً وفيه أنه لا بد من
الاشتراك من عدم ترتيب الوضع ووضع لملاحظة تقتضيه فالجواب أنه لم يرد أن الوضع للصلاة كما يشعر به العبارة بل أن الاعتماد
باللفظى ووضع اللفظ له وتسميته لذلك على الكلام النفسى (قوله) وذهب بعض المحققين فى شرح المواقف إلى أن المصنف حقا
مفردة فى تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما أشار إليه فى الخطبة ومحصولها أن لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وأخرى على
الأمر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الأصحاب المراد منه مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده
وأما العبارة فأنشأ نسي كلاماً مجازاً دلالاته على ما هو كلام حقيق حتى صرحوا بأن اللفاظ حادثة على مذهب أيضاً ليست
كلامه حقيقة وهذا الذى فهموه من كلام الشيخ لا وزن كثيرة فاسدة كعدم كفا من أنكر كلامه ما بين دفتي المصاحف مع أنه علم
من الذين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدى بكلام الله الحقيق وكعدم كون القروء والمخوفون كلام الله
تعالى حقيقة إلى غير ذلك مما لا يخفى على المتأمنين فى الأحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثانى فيكون الكلام

منقولاً

النفس عنده أمر اشمال اللفظ والمعنى جمعا فاعلم ان الله تعالى وهو مكتوب في الاصحاف محقروا بالامن محفوظ في الصدور وهو غير الكتاب والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الاله قاله التلفظ حادث والادلة آتية على الحدوث يجب جعله على حد ذاته دون حدوث المفظوجواب الادلة وهذا الذي ذكرناه ان كان خالفنا عليه مما نحن وأصحابنا الا انه بعد التأمل يعرف حقيقة كلامه وهذا المحل لكلام الشيخ بما اختاره محمد الشورستاني في كتابه المسمى بنباه الاقدام ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة هذا وفيه اصحاب منها ما قيل ان كلام الله تعالى ان كان اسم لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان يكون القارئ وهو المحفوظ كلامه تعالى بل مثله وان كان اسم للنوع القائم يلزم ان يكون كلام الله الشخص القائم بمجازا ويصح ٨٣ ان يوصف بالحدوث لحدوثه في ضمن أكثر

الافراد وانه اذا لم يكن اللفظ مترتب الاجزاء في نفسه كيف يفرق بين ملح في نفسه ومنها ما يمكن ان يقال انه على هذا التحقيق ايضا يلزم ان لا يكون الفصحى مع كلام الله تعالى لان مدلول الدلالة على امور ونفسي ترتيب الاجزاء من التقديم والتأخير ويمكن دفع الجمع بان اختيار هذا التحقيق لانه اقرب الى الاحكام الظاهرة لانه لا ينبغي عليه شي ولا شبهة في كونه اقرب مع هذه الامور المتوجبة ولا يخفى انه بعد دفاعه يمكن توجيهه قدم الكلام القلبي على مذهب الحنابلة واخراج قوله هم من حضيض الوهن الى الذر والمثانة قوله ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه لا يحصل لتركيب اللفظ من الاشكال بل المركب من الاشكال الخط وليس قياس صورة الحروف بنفس الحافظ بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من نقوش مترتبة قياسا للكلام بنفس الحافظ (قوله والاختراع ونحو ذلك) من الابداع

مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه بل في مقابلة العيب والمراجعة ما لا يقوم بذاته كسائر الصفات ومما ذهب ان القرآن اسم اللفظ والمعنى شامل له ما هو قديم لا يجوز عت الحنابلة من قدم التنظيم المؤلف المرتب الاجزاء فانه يدعي الاستحالة للقطع بأنه لا يمكن التلفظ بالسين من بسم الله البعد التلفظ بالباء بل يعني ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء في نفسه كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتيب الاجزاء وتقدم البعض على البعض والترتيب انما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الاله فلهذا هو معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة واما القائم بذاته الله تعالى فلا ترتيب فيه حتى ان من سمع كلامه تعالى مجمعه غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الاله هذا حاصل كلامهم وهو جديان تحفل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة أو الخجلة المشروط بوجود بعضها بعد البعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لا ننقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا يكون صور الحروف مخزونة في خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من الفاظ مخبئة لا نقوش مرتبة واذا تلفظ كان كلاما مسموعا (والتكوير) وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والابداع والاختراع ونحو ذلك ويفسر باخراج المعلوم من العدم الى الوجود (صفة الله تعالى) لاطلاق المبطل والنقل على انه خالق للعالم ممكنه واهتمت الخلق اسم المشتق على الشيء من غير ان يكون مأخوذا

منقول لا مشترك لا يكون ايضا مجازا في المنقول عنه وهو باطل وجوابه ان النقل هجر المعنى الاول واعتبار العلاقة لا يقتضيه وقد يجاب بان اعتبار العلاقة لا يقتضي تأخر الوضع حتى يكون منقولاً وفيه ان اثبات عدم ترتيب الوضع في الكلام من مشكل لا ضرورة في التزامه (قوله اسم اللفظ والمعنى شامل له ما هو قديم) ويرد عليه ان كلام الله ان كان اسم لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون ما قرأه كلام الله تعالى بل مثله وفيه نظر للقطع بان ما يقرأه كل واحد مناهو القرآن المنزلة على النبي عليه السلام بلسان جبريل وان كان اسم للنوع القائم به يلزم ان يكون المطلق على ذلك الشخص بخصوصه مجازا فيصح فيه عنه حقيقة وان جعل من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع عام يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث ايضا حقيقة ولا يخص الابان بجعل مشترك بين النوع وذلك انفرادا لخاص (قوله ليس من ترتيب الاجزاء في نفسه) بشكل الفرق حيث يبين قيام ملح وملح ونظائرهما اذ الفرق لا يترتب الاجزاء (قوله ويفسر باخراج المعلوم والصنع بل الترتيب والتصوير والاحياء فان جميع هذه العبارات تعبيرات عن التكوير باعتبار تعلق خاص بالاختراع والابداع غير الاحداث عند الحكم فانهم بالامادة فما غير مسبوق بالعدم والابداع من يدعوه من فاته يستلزم فيه انتفاء المسادة ايضا فهو يخص المحدثات ولما يعرف المتكلم يمكن غير مادي وغير زمني صار اعتمد مساو بين الاحداث والتسميات باخراج المعلوم من العدم الى الوجود مبني على ارادة صبدأ الاختراع لا المنهوم الاضافي الاعتباري (قوله لا يطاق العقل والنقل على انه خالق لجميع العالم دلالة الدليل على قوله يكون له خبرا بعد خبر لعدم التامد فيه) وكذا بيا مفاظ المراد لكتبه يثبت في اللفظ في غير العماير وفي بعض النسخ فكذلك فهو استدلال من احد المترادين على الآخر وفاده غير خفي على ذكر اتفاق العقل والنقل على انه خالق لجميع العالم دلالة الدليل على استناد الكل اليه بلا واسطة وورد خالق كل شي واما ما خالق لواحد ولا غير افعال العباد فلا يطابق النقل فيه العقل بل العقل فيه

بشور فلا توقع عليه بل ليس فيه العقل بل الوهم البارز في معرض العقل وعليه الفرق بين اطلاق العقلاء والنقل وبين اطلاق العقل والنقل فلا توقع الكمال الباس في مضيق التردد بين اطلاق العقل والنقل لظنه ان الاختلاف في أنه خالق جميع العالم ينافي ذلك اطلاق وقوله لا يطلق العقل والنقل على أنه خالق العالم يظهر في اطلاق على جهة هذه الدعوى والدعوى أنه من قام به الخلق لا أنه يخلق عليه خالق العالم فلا وجه لقوله وامتناع الخ على أنه لا معنى لشهادة العقل على جهة الاطلاق بل هو أمر منقول من القصة (قوله الأول) أنه يتبع قيام الحوادث بذاته تعالى لما هي من أمه لو قام الحادث بالقديم لم يزد من الحادث أو حدوث القديم ولو لم يزد من الحادث بذاته تعالى لو لم تكن صفة التكوين أزلية بناء على ما سبق من وجوب قيامها بذاته تعالى فلا فرق بينه وبين الوجه الرابع البأنه أبطل قيامه بغيره تعالى بالدليل وهذا ما لا يدع (قوله فلو لم يكن في الأزل خالق العالم والكذب والعدول الخ) لزوم الكذب يستدفع عاين ان الانحياز في الأزل لا يتصف بشئ من الأزمنة اذ لا ماضي ولا حال ولا مستقبل بالنسبة اليه تعالى واردة الخالق في الماضي مستقبل انما تكون مجازا على مذهب من يجعل اسم الفاعل مجازا ٨٤ في المستقبل لكنه مع كاي لم في محله نعم لو تمسك بأنه وصف ذاته في كلامه الأزل

بأنه خلق لم يخلو في الاختلاف ويحتمل على قوله من غير هذه المسئلة ان المجاز لا يتوقف على تعدد هابل بكنى رتبه اذ من القرائن كونه مقصودا أظهر وعدم نأية المجاز الى اثبات قديم برحمه على الحقيقة المؤدية اليه اذا اصل وحدة القديم فالعدول الى التعدد بقدر الضرورة وما يجب أن ينسب عليه ان أزلية الخلق انما لا ينفك الكذب بأن تكون صفة وجوده ويكون تعلقاتها حادثا فلا يلزم من قيامها بذاته وجود الخلق في الأزل لانه فرع المتعلق فلا يلزم كذب الوصف بناء على عدم الخلق لأن صدق الوصف لا يتوقف على المتعلق بخلاف ما اذا كان الخلق مفهوما اضافيا فإنه لا يتحقق بدون تحقق الخلق فظهر عليك ان بناء هذا الدليل ايضا على كون التكوين صفة موجودة اذ لا يمكن الحقيقة

الاشتقاق وصفه قائما (أزلية) لوجوه الاول انه يتبع قيام الحوادث بذاته تعالى لما هي الثاني انه وصف ذاته في كلامه الأزل بأنه الخالق فلو لم يكن في الأزل خالق العالم الكذب والعدول الى المجاز أي الخالق في الماضي مستقبل أو القادر على الخلق من غير تعدد الحقيقة على أنه لو كان اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الأعراض الثالث أنه لو كان حادثا فلما يتكون آخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة تكون المالمع انه مشاهد وما يدونه فيستغنى الحادث عن الحادث وفيه تعطيل الصانع والرابع انه لو حدث حادث ما في ذاته فيصير محال الحوادث وفي غيره كاذب اليه أو المخذل من ان تكون كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقا أو مكتمل لنفسه ولا خلاف في استحالة ومعنى هذه الأدلة على ان التكوين صفة حقيقية كالعالم والقدرة والمحققون من المتكاملين على انهم الاضافات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شئ ومعناه وعده ومذكروا بالعدم نقا ومعبودنا وعبادتنا يعنيان لم يربده المعنى الاضافي بل الصفة التي هي مبدأ الاضافة في سائر العبارات فانه اذا على الاضافة والمراحميدوها (قوله يتبع قيام الحوادث بذاته تعالى) يرد عليه انه يجوز ان يقوم بالعدم كاذب اليه أو المخذل فان رجعنا على اتحاد الدليلان وجوابه انه مردود بان صفة التي لا تقوم بغيره ونظها ووربطانه لم يمتنع له (قوله لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه) يرد عليه انه لزوم الجواز الشرعي يمتنع لتوقفه على عدم الابهام والاذن وزوم الجواز العقلي مسلم ولا مانع من (قوله فاما يتكون آخر فيلزم التسلسل) يرد عليه منع منه وهو لجواز ان يكون يتكون التكوين عين التكوين وقد أسرنا الى ماله وعليه ويمكن أن يقال نفس التكوين المتصف به الباري تعالى أزلا متعلق بوجود نفسه ولا استحالة في صدق ذات الشيء على وجوده فاحفظه فانه يمتنع في مواضع شتى (قوله ومعنى هذه الأدلة) كأنه أراد ما عدا الدليل الثاني وبني الامر على التغليب

باعتبار اضافة بين الخالق والخلق وانما يمكن بالنظر الى الصفة الموجودة القديمة لا على التي تتحقق بدون الخلق دون الاضافة (قوله فانه لا يتصور بدونه) قال الحكم بناء الأدلة على ان التكوين صفة حقيقية لا اضافة بين الخالق والخلق فيعاده الثاني وتغليب فهو مغلوب الوهم وفي استلزام جواز اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق جواز اطلاق الأسود بمعنى القادر على السواد بحث لان من علاقات التجوز كون الشيء بالقوة فقال الماء العنب السكر لا سكار بالقوة فالقادر على الخلق بمنزلة الخلق بالقوة دون القادر على السواد على أنه لو حقق القادر على السواد كان معناه القادر على خلقه فهو يستحق هذا اسما من خلق السواد الامن السواد وأما ما أورد عليه من ان لزوم الجواز الشرعي ممنوع لتوقفه على عدم الابهام والاذن وعدم الجواز العقلي ممنوع عن دفعه بأنه أر بدله يلزم جواز اطلاق الأعراض في الجملته أعني على مذهب من لا يقول بالتوقف مع ان الاطلاق باطل عند الكل (قوله من ان تكون كل جسم قائم به) دون تكوين العرض فإنه لا يقوم به العرض لا امتناع قيام العرض بالعرض بل تكوين العرض أيضا قائم بالجسم فالواقع أن يقال تكوين كل جسم واعراضه قائم به ولا ينفك انه على هذا أيضا لا يكون من صفاته تعالى يتكون ولا تزد الصفات على السبعة وكأي لم كون كل جسم خالقا ومكتمل لنفسه يلزم تقدم الجسم على التكوين اذ التكوين الموجود لا يقوم بالمعلوم فلا يحتاج الحادث في وجوده الى التكوين

(قوله والحاصل في الازل هو مبدأ الخلق) فان قلت فعاد الكلام في تسميته في الازل خالفاً لغيره بانه الخلق لكان مجازاً من غير تعذر الحقيقة قلت اذا كان الخلق اضافة غير متحققة الى المخلوق كان الحقيقة مستعززة ويجب العدول الى المجاز وهذا علم ان معنى القليل الثاني أيضاً على ان التكوين صفة حقيقية اذ لو كان اضافة لتعذر الحقيقة قبل ما قيل كانه أراد بقوله ومعنى هذه الادة ما عدى الدليل الثاني. بئى الامر على استنبط هذا وكان معنى الادة على كون التكوين صفة حقيقية معنى الدعوى أيضاً عليه معنى كون الامة تكون بنواميدها ارادة وقدره على ان الموت صفة وجودية ضد الحياة على ما في المواقف من انه قبل الموت كصفة وجودية يتلقاها الله الى قفى ضد الحياة لقوله تعالى خلق الموت والحياة والخلق لا يتصور الاقبالة وجود والجواب ان الخلق التقدير دون اليجاد وأما لو كان الموت عدم الحياة فهو لتناقضه لعدم ارادة الحياة قبل والذي يخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذي يجده في الفاعل وبه يتنازع غيره وبه يرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى بم موجب أيضاً بل نقول هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة أخرى وفيه انه لو احتاجت الصفات الى التكوين لا احتاج التكوين وهم جازون نقول كانه ثبت في الواجب صفة تسمع وبصرينى أن ثبت التكوين فانه صفة لا بد لنا بعد القدرة على الضرب واراذه من اعمال الآلات يتحقق الضرب وهو تعالى صفة عن الآله لكنه يناسب أن يكون له صفة ينوط بها الاثر تقوم مقام الجوارح في غيره كانه له صفة تسمع تقوم مقام السامعة في غيره هذا وقوله ولا دليل على كونه صفة أخرى سوى القدرة والارادة بقية من مبدأ الخلق هو القدرة والارادة لا غيرهما وليس كذلك اذ لا بد من العلم أيضاً ٨٥ (قوله ولما استدلت القائلون بحدوث التكوين بانه

لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب) يعنى ان التكوين يستلزم وجود المكون كان الضرب يستلزم وجود المضروب الا ان وجود المضروب متقضم على وجود الضرب بخلاف المكون فانه متنازع عن التكوين فلا يقبه ان لو كان التكوين مع المكون كالضرب مع المضروب لا يستغنى في وجود المحدثات عن اثبات صفة التكوين لتقضم وجودها على التكوين ولا لازم لعدم التكوين اما قدم المكونات أو حدوث

ونحو ذلك والحاصل في الازل هو مبدأ الخلق والترتيب والامانة والاحياء وغير ذلك ولا دليل على كونه أى التكوين صفة أخرى سوى القدرة والارادة فان القدرة وان كانت نسبتها الى وجود المكون وعدمه على السواء لكن مع انضمام الارادة متقضم أحد الجانبين ولما استدلت القائلون بحدوث التكوين بانه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب فلو كان قد علم قدم المكونات وهو محال أشار الى الجواب بقوله (وهو) أى التكوين (تكون به تعالى العالم واكمل جزء من أجزائه في الازل بل لو ت وجوده على حسب علمه واراذه) فالكون باق أزلاً وأبداً والمكون حادث بحدوث التعلق بآلى العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القدية التي لا يلزم من قدمها قدم (قوله ولا دليل على كونه صفة أخرى) ويخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذي يجده في الفاعل وبه يتنازع غيره وبه يرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى بم موجب أيضاً بل نقول هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة أخرى (قوله والمكون حادث بحدوث التعلق) أو يكون التعلق الازلى بوجوده في وقت مخصوص وهذا هو الانسب بالمتن

المكون القديم والاشارة الى الجواب بقوله وهو أى التكوين تكون بنسبة للعالم ولكل جزء من أجزائه لافى الازل بل لو ت وجوده باعتباره ان بقية ان التكوين القديم هو التكون المتعلق بالعالم واكمل جزء من أجزائه فغداً بلاضافة تعلق تلك الصفة الواحدة بأمر ومقتضى في أوقات متفاوتة فيسلم ان المتعلق بالزمان والمتعلق دون نفس التكوين والحدوث صفة التعلقات ولعدم وضوح عبارته فيما قدمه قال أشار الى الجواب اشارة الى الخفاء ولا يخفى ان تكون بنسبة للعالم ليس التكون بنسبة لكل جزء من أجزائه فالاولى لكل جزء من أجزائه بدون العطف على الابدال واللام في قوله لو ت وجوده زائد أو بمعنى في الاطوار ان قوله وهو تكون بنسبة للعالم اشارة الى انه لا يتكون في التكوين وانما بعد تعدد التعلقات والى انه متعلق بالعالم لا بصفاته والا احتاج التكوين الى التكون في الازل وهو ما ظهر من السلك انه قد دفع لما يورد من أن تكون الشيء ان كان في حال المدم لم يجمع الوجود والعدم وان كان في حال الوجود ولم تحصل الحاصل حتى دفع بأن تكون بنسبة حال حدوثه فثبت حال الحدوث واسطة بين الوجود والعدم وهو ظاهر البطلان والحق ما أشار اليه من ان التكوين حال الوجود بهذا التكوين ومن البين ان قوله لو ت وجوده متعلق باضافة التكوين الى العالم وأجزائه وتقسيمه الاضافة يدل على توقيت التعلق وحدوثه لا على توقيت الوجود الذي تعلق به التكوين مع قدم التعلق فلا يلزم ما قيل الانسب بالمتن ان المتعلق بدم كالشكون والمكون حادث بأن تعلق في الازل للتكوين وجوداً لمحدث في وقت معين فوجد على طبق تعلق التكوين وكون هذا البيان تحقيق ما قيل بناء على ان محضه ليس الامنع لزوم قدم المكون من قدم التكون بنسبته انه لا يلزم من قدم الارادة وقدم القدرة قدم المراتب والقدرات واما جعل العلم بسند ذلك المتغير ظاهر لان تعلق العلم قديم لانه تعالى عالم الاشياء في الازل

فإن أراد تعلق العلم بالشيء بعد الوجود فإن العلم تعلقاً آخر به بعده سوى التعلق الأزلي به (قوله وما يقال) فيل أي في جواب استدلال
 القائلين بمحضوت التكون وحاصله منع الملازمة في قوله فلو كان قد علم أنهم قدم المكونات وقديسهم أنه أعراض على قوله والتعلق إما
 أن يستلزم الخ وحاصله أن التردية فيجب إذا تعلق يستلزم الحدوث ولا يخفى أن الأمر فيه هين على أنه لو جعل الجواب الزمان خروج
 التردية عن القبح والحلق المنع لاستلزام التكون بقدم المكون لأن تعلق التكون به يستلزم الحدوث سواء كان التصكون فيه ما
 أو دأباً والجواب المشار إليه بقوله وفيه نظر تصور معنى القديم والحادث على وجه يندفع فيه المنع وتضع الملازمة وفيه نظر آخر وهو
 أن المنع لا يضرك لأنه يكفي في وحدوت ٨٩ التكون أن الاحتياج إلى الغير يستلزم الحدوث والأظهر أن المراد انقضاء يقال في بيان

تعلقها بالمكون تعلقاً تاماً وأنه هذا تحقيق ما يقال أن وجود العالم إن لم يتعلق بذات الله تعالى
 أو صفة من صفاته لم تعطل الصانع واستغناء تحقق الحوادث عن الموجود وهو محال وتعلق
 فاما أن يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم وهو باطل أولاً فليكن التكون
 أيضاً قديماً مع حدوث المكون المتعلق به وما يقال من أن القول بتعلق وجود المكون بالتكون
 قول يحدونه إذا قصد به ما لا يعلق وجوده بالغير والحادث ما يتعلق وجوده به ففيه نظر لأن هذا
 معنى القديم والحادث بالذات على ما يقوله الفلاسفة وأما عند المتكلمين فالحادث ما يكون لوجود
 بداية أي يكون مسبباً بالعدم والقديم بخلافه بمجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث
 بهذا المعنى لجواز أن يكون محتاجاً إلى الغير صادر عنه وانما يدها ما كاذب إليه الفلاسفة في الدعوا
 قدمه من الممكنات كالموجود مثلاً نعم إذا ثبت صدور العالم عن الصانع بالاختيار دون الإيجاب
 بدليل لا يتوقف على حدوث العالم كان القول بتعلق وجوده بتكون الله تعالى قولاً يحدونه ومن
 ههنا يقال التخصيص على كل جزء من أجزاء العالم إشارة إلى الردعي من زعم قدم بعض الأجزاء
 كالمعنى والأفهم أن يقولون بقدمه بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونه فإنه لا
 والحاصل أن لا نسلم أنه لا يتصور التكون بدون وجود المكون وإن وإنه معه كوزان الضرب
 مع المضروب فإن الضرب صفة إضافية لا يتصور بدون المضافين أي الضارب والمضروب
 والتكون صفة حقيقية هي مبدء الإضافة التي هي إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود لا عنها
 حتى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة المشايخ لكان القول بشققة ما بدون المكون مكمراً وإسكراً
 لا ضروري فلا يندفع ما يقال من أن الضرب عرض مسبق البقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصول
 الإلام إليه من وجود المفعول معه إذ لو تأخر لا نعدم وهو بخلاف فعل الباري فإنه أزلي واجب
 الدوام يتيق إلى وقت وجود المفعول (وهو غير المكون عندنا)

بطلان استلزام قدم التكون
 قدم المكون من أن التعلق يستلزم
 الحدوث وفيه نظر وجبته لا نظير
 الاماد كره الشلوح (قوله نعم
 إذا ثبت صدور العالم) يشعر
 بأنه يتم مع استلزام قدم التكون
 قدم المكون لو بين صدور العالم
 من الصانع بالاختيار كذلك
 وفيه بحث لأن عدم تصور التكون
 بدون المكون وجب كون المكون
 قديماً بالقدم التكون سواء كان
 الصانع مختاراً أو موجباً (قوله
 ومن ههنا يقال) أي من أثبت
 اختيار الصانع كذلك وقيل أي
 من أن المراد بالحادث ما لوجوده
 بداية وبالقديم خلافه وفيه
 نظراً لأن مجرد أن الحادث عندنا
 ما لوجوده بداية لا يوجب إضافة
 التكون إلى كل جزء من العالم
 وندفع نفي من أجزائه عالم ثبت
 أن إضافة التصكون فيجب
 الحدوث بمعنى ثبوت البداية أو وجود
 وتثبت هذا ثبت أن الصانع
 مختار لا يقال لا يحصل بخصيص
 تكون كل جزء وقت سواء ثبت
 الاختيار كذلك أولاً لا ناقول

(قوله وما يقال) أي في جواب استدلال القائلين بمحضوت التكون وحاصله منع الملازمة في قوله
 فلو كان قد علم أنهم قدم المكونات وقديسهم أنه أعراض على قوله وإن تعلق فاما أن يستلزم الخ
 وحاصله أن التردية فيجب إذا تعلق يستلزم الحدوث وليس بشئ لشيوع نظاره توسع دائرة
 الأبرار يرد وجود العالم بغير التعلق بالذات والصفات وينعدم على أنه يجوز أن يكون الجواب
 الرأياً (قوله ومن ههنا) أي من أجل أن المراد بالحادث ما لوجوده بداية وبالقديم خلافه (قوله
 وهو غير المكون عندنا) جعله بعضهم من ثمة الجواب وجعل الغير على المصطلح وقال وهو غير لصفة

فإن وقت وجود البعض الأزل (قوله والحاصل) أي حاصل الجواب عن الاستدلال وأراد
 بالصيغة الإضافية ما لا يتفكك عن الإضافية والفكون الصبر بنفس الإضافة متنوعة وأراد بكون التكون صفة حقيقية أنه لا يستلزم
 الإضافة ذلك لأن الضرب اسم لما قام بالقاع مأخوذاً مع الإضافة فلا يتفكك عن الإضافية والتكون بغير اسم لما قام بذاته تعالى مع قطع
 النظر عن تعلقه بالمكون لكن المشهور أن الصفة الحقيقية ما يقال الإضافية وما وقع في عبارة المشايخ هو تقسيمه بإخراج المعدوم
 من العدم (قوله وهو غير المكون عندنا) المكون اسم مفعول كما فصحه بيان السراح ولو كان المقصود الردعي من نفي وجود
 التكون وعدم زيادة نفي الوجود على الذات وقول ليس في الخارج تكون بل هو أمر عقلي ينبغي أن يقال وهو غير المكون اسم فاعل
 لأن من يثبت بقاءه لا بد أن يثبت وجوده على المكون فإذ لا زائد على المكون اسم مفعول والأظهر أن المراد أنه غير المكون من حيث أنه ممكن بمعنى

الانفكاك

غير المتكسب من القاتل بالمفعول والمقصود به الرضى الى الهذيل حيث جعله قاتلا لمكون اسم مفعول وحديثه عليه بأن الفعل كالضرب مع الضرر وبه يتأهل كمن نفس المكون لم أن آخره والمراد بقوله عندنا جهور القائلين بالتكسب من الاستكسار من قاتل جهورهم بل يقوله ولو أن لا يكون تعالى خالفا لمكونا واحدا لا انبسطهما ٨٧ وجهين باعتبار جهتي القزوم والاولى

أن يقول وهذا يوجب عدم كونه خالقاً للعالم بخلافه يظهر تفريع قوله فلا يصح القول بأنه خالق العالم كون التكسب عن المكون انما يستلزم أن يكون خالق السواد أسود لان التكسب من الذي هو عين السواد قد قام به يستلزم أيضاً كون خالق السواد سواداً وانما يستلزم كون هذا الحجر خالق السواد لان السواد الذي هو عين تكسبه منه وشقعه قد قام به وكون الوجوه تشبهاً على بدهاه تشبهاً الفعل والمفعول شاقف كون أحد الوجوه تقاربا لفعل والمفعول بالضرورة وأيضاً لا يجعل المطلوب بدهاه المغايرة بل نفس المغايرة فينبغي أن يقال وهذا كله تنبيه على تقرير التكسب والمكون كون التكسب من ضرورياً وتأويل ما ذكره أن كل فعل لا يستصله التسمية والتقدير وهذا كله تنبيه على تقرير التكسب والمكون بناء على أن الحكم بتقرير الفعل والمفعول ضروري وبصدق فيه بحيث لا بد منه كون الفعل مغايراً للفعل لا يستلزم بدهاه كون التكسب مغايراً للمكون لان بدهاه القانون لا يستلزم بدهاه القزوم المندرجة تحته فيجب أن يشمل قوله أن الحكم بتقرير الفعل والمفعول ضروري على أن الحكم بتقرير كل فعل مخصوص ومفعوله ضروري وقوله في أمثال هذه المباحث

لان الفعل بتقرير المفعول بالضرورة كالضرب مع الضرر وبالاعتلال مع التأويل لو كان لو كان نفس المكون لم أن يكون المكون مكوناً بخلاف نفسه ضرورة انه مكون بالتكسب من الذي هو عينه فيكون فديماً مستتباعاً للصانع وهو محال وان لا يكون الخالق تعلقاً بالعالم سوى انه آفة منه وقادر عليه من غير صنع وتأثير فيه ضرورة كونه بنفسه وهذا لا يوجب كونه خالقاً للعالم بخلافه فلا يصح القول بأنه خالق العالم وصانعه هذا خلف وان لا يكون الله تعالى مكوناً لاشياء ضرورة انه لا معنى للتكون الا من قام به التكسب والتكون اذا كان عين المكون لا يكون قائماً بذاته الله تعالى وان يصح القول بان خالق سواد هذا الحجر أسود وهذا الحجر خالق السواد اذ لا معنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهما واحد فلهذا كله تنبيه على كون الحكم بتقرير الفعل والمفعول ضرورياً بالكنهه ينفي للعامل أن يتأهل في أمثال هذه المباحث ولا ينسب الى الراعي من علماء الأصول ما يكون استحالته بدهية ظاهرة على من له أدنى تمييز بل يطلب لكل منهم محلاً محضاً يصلح محلاً لتزام العلماء واختلاف العقلاء من قال التكسب من عين المكون وأدان القائل اذا عمل شيئاً فليس هنالك الفاعل والمفعول والماضي الذي يبرع به بالتكسب والابجاد وغو ذلك فهو أمر اعتباطي يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس أمراً محققاً مغايراً للفعل في الخارج ولم يرد أن مفهوم التكسب هو بعينه مفهوم المكون بلزم المحالات وهذا لا يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج يعني انه ليس في الخارج للماهية تحقق وإعراضه المسمى بالوجود تحقق آخره فيجب ان اجتماع القابل والمقبول كالعلم والسواد بل الماهية اذا كانت فكتكونها هو وجودها لكهما متعارفان في العقل يعني ان العقل ان يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس فلا يتم إبطال هذا الزاى الا بالثبات ان تكون الاشياء صدوراً عن الباري تعالى توقفت على صفة حقيقة قائمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة والتحقق ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور ووقت وجوده اذ انصب الى القدرة يسمى ايجماله واذا انصب الى القادر يسمى الخلق والتكون وشذ ذلك حقيقة كون الذات بحيث تفتقد قدرته بوجود المقدور لوقته ثم تحقق بحسب خصوصيات القدر واث خصوصيات الافعال كالترتيب والنسب والاحياء والامانة وغير

الافتسكك بينهما فلا يكون اضافة كالضرب والامكان غير الامتناع انشكاكاً حيث تدعى المكون وليس بشئ لان حقيقة الافتسكك في التكسب من غير مسألة عند انضمام وفي المكون موجودة في الاضافة ايضاً على ان عدم القسرية لا يكفيه لزوم من جاب كالعرض مع الحمل والصفة المتعدية مع الذات (قوله لان الفعل بتقرير المفعول) فيل عليه التكسب من نفس الفعل بل مبدؤه ولو لم يكن غير الامتناع انشكاكاً ولو لم يكن مكان غير الفاعل ايضاً فتكون الصفة غير الذات وجوابه ان الكلام الزاى فان الغائب بالبنية ينفي كونه صفة حقيقية ويمكن أن يراد بالعمل ما به الفعل ويكون قوله كالضرب بتقرير الامتناع وقد عرفت ان فاجاب التسليم الاول بل الثاني ايضاً فتقدير (قوله مستتباعين الصانع) اذ الاحتياج اليه لا محقق في التكسب والابجاد (قوله اقدم منه) التقدم الملقى والمعنى اقدم منه واسبق اذ العالم حادث واما اصطلاحاً في بيان يلاحظ ان لم يقدم العالم ايضاً

الظاهر منه هذا البحث يعني بحث اتحاد التكسب والمكون والظاهر في قوله بل يطلب الكلام بل يطلب الكلام مع ما تراجع الى من له أدنى تمييز ولا يقتصر الى واجب على ان يطلب كلام العلماء ان استعمل محلاً للتزام بل يجب أن يطلب لكلام كل عاقل محلاً يصلح لان ينسب اليه ويكون التحقيق ان الاحتياج لتعلق القدرة وكذا الخلق والتكون دون تعلق الارادة مع ان الحادث مع تعلق الارادة واجب كانه مع تعلق القدرة كذلك مبنى على انه انما يجب حين تعلق الارادة لان تعلق القدرة التامة على وقته بالهكذا لا يجب

فإن ادّعى أنه ليس من ارادته ان يخلق قدرة تامة ولا يليق تكثير القدماء اذا كان كل واحد من المراد بالمتغايرة المنفك بعضها عن بعض (قوله كرون ذلك) كرون الشرح وجه التكرار كما يدون تحقيقاته وقوله تخصيص المكتوبات بوجه دون وجه كل الأولى فيه تخصيص المقدورات لان تعلق التكون بعد تخصيص الارادة في اثبات صفة الارادة تعالى مخالفة الفلاسفة في كونه تعالى موجبا في كونه ذاتا متعاشا لاصفة له وأيضا والقول بنظام العالم وجوده على الوجه الاوفق الاصح من الوجه المنكته دليل على كونه مختارا فاعتزى الحكيم به بوجوب بطلان حكمه بالايجاب اذ لو كان الله تعالى موجبا لم يكن وجود العالم على الوجه الاصح بل على الوجه المنكته الذي لا وجه وراءه فلا ينجح ان الوقوع على الوجه الاصح اوجه الكمال المعلق بالنسبة الكائنة كما قاله الحكيم فلا يدل على الاختيار الا ان يقال المراد بالوجه المنكته بالنظام الذات الصالح ولا ينافي ذلك الامكان بايجاب المبدأ وقد قاله اقتضاء النظام الاختيار بدوهم (قوله ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام ٨٨ بالبصر) أي المراد الانكشاف التام لا مائة تاده النفس من ادراك المقابل للبصر

ذلك اني الملايكات تنهاى وأما كون كل من ذلك صفة حقيقية أزلية فباعتبار به بعض علماء ما وراء الهرافية تكثير للقدماء ما جادوا ان لم تكن متغايرة ولا فريها مذهب اليه المحققون منهم وهو ان مرجع الكل الى التكون فانه هو تعلق بالحياة بمعنى احياء وبالوث امانته وبالصورة تصورا وبالزق ترزق بالغير ذلك فالحل لتكون وانما الله وحسب خصوصية التعلق (والارادة صفة لله تعالى أزلية فاقه بذاته) كرون ذلك كما يدون تحقيقاتنا لاثبات صفة حقيقة تعالى تقتضى تخصيص المكتوبات بوجه دون وجه وفي وقت دون وقت لا كما عبت الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات لافعال بالارادة والاختيار والتجارية من انه مريد بذاته لا بصفته وبعض المعتزلة من انه مريد بارادة جادة لا في محل والكرامية من ان ارادته جادة في ذاته والدليل على ما ذكرنا ان آيات الناطقة بآيات صفة الارادة والمشيئة لله تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وأيضا بنظام العالم وجوده على الوجه الاوفق الاصح دليل على كون صانعها قادرا مختارا وصكها محدوده اذ لو كان صانعها موجبا بالذات لزم قدمه ضرورة امتناع تخلف العلول عن علته الموجبة (ورؤية الله تعالى) بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو معنى ادراك الشيء كما هو بحاسة البصر وذلك اننا انظرنا الى البدر ثم غصنا العين فلا نخاف ان هو ان كان منكشفة فلا ينافي الحالين لكن انكشافه حال النظر اليه اتم واكمل ولثبات النسبة اليه حيث دالة محصورة هي المصداق بالروية (جاذبة في العقل) بمعنى ان العقل اذا دخل في نفسه لم يحكم بامتناع الروية ثم ما يقبله برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضروري فنفي ادعى الامتناع فقامه البيان وقد استدل اهل الحق على امكان الروية بوجهين عقلي وهما نفي راء اول اننا قاطعون برؤية لا عين والاعراض

فالعلم اقوى منه قدما واولى به لانه قديم بدون التكون (قوله دليل على كون صانعها قادرا مختارا) وذلك بحكم الضرورة فنزوم نوقه هذا الدليل على ابطال قول الحكيم ان هذا النظام اوفق الوجود المنكته واكملها فانساه الكمال اوجه البقاء الكمال فقد خفي عليه الضرورات نعم قد يناقض احتمال الواسطة (قوله معنى الانكشاف التام) يشهد ان الروية مصدر المبني للفعول لان الانكشاف صفة المبني ومصدر المبني لفاعل صفة لرائي (قوله معنى ان العقل اذا دخل في الحق

على مسافة مخصوصة باحاطة انطوط الشعاعية أو بانطباعه في حاسة البصر والمراد بالانكشاف التام بتمام الصفة ذاتية كصفة البصر لله تعالى ان يخلق الله تعالى صفة لعباده بذاته يدرك بها ذاته تعالى على عبادك الاشياء بالبصر وقد يقال المعتزلة ان يقولوا ان الزاع لثاني الروية بهذا المعنى بل في الروية بالمعنى المتداد والمراد بآيات الشيء كما هو بحاسة البصر اثمانه في نظير النقل والقوى الادراكية (قوله جاذبة في العقل) بمعنى ان العقل اذا دخل في نفسه قدسلك المصنف في اثبات الروية طرعا قواعدا موجزا وذلك ان العقل حاكم بمجاوزة روية ومحاكم به العقل ما لم يقدم دليل على بطلانه يجب قبوله والا لا تنفع الامان عن العقل واذا جازت ودلت عليها ظاهرها النصوص فقد ثبت ان لا يجوز تأويل النص ما لم يقسم دليل على عدم صحة ظاهرها فثبت صحة الروية بأدلة ذكرها ههنا

عنه ولا حاجة الى ابطال دليل الامتناع ان تجعل أدلة الصحة معارصات مع أدلة الامتناع فان الجواز بمعنى نفيه هذا الشارح هو الامكان الذهني وليس يجعل النزاع انما خصم فائق لم يأت بشئ وقوله ما لم يقدم برهان على ذلك لا حاجة اليه لان قيام البرهان لا يحتاج تخليه العقل وقوله مع ان الاصل عدمه علاوه أي العقل يجوز ويتقوى تجوز البرهان بأن الاصل عدم البرهان وفيه ان الاصل في الحوادث العدم والبرهان على الامر الثابت اولا واما ان لا يس الاصل عدمه وقد ثبت بجعل جواز الروية ضروريا على ان استدلال اهل الحق تنبيهه ولا يتجدي فيه المناقشة وقدم الدليل العقلي على النقل مع ان التعويل على النقل في التفتي لم ينافيه من الضعف وانكشافات حتى ان الشيخ اياه منصور لم يغفل الا بالالتقي على ما قبل وقد قدموا الدليل العقلي لان الدليل العقلي انما يتقوى على دلالة اذا لم يتم الدعوى عقلا فتصريح الروية بقلة مقدم على التعويل على شهادة النقل على انكشافه تنبيهه فلا وجه له لصفته واشتماله على التكلف فلا حاجة الى ان يقدم العقلي فهو كما طوبق الترتيب من الاضغالي الاقوى

(قوله ضرورة انما تفرق البصر بين جسم وجسم وعرض وعرض) فيه ان الفرق بين جسم وجسم والبصر لا يستلزم كونه من حيث الان تفرق بالبصر بين الاعى والافرع مع ان الاعى والافرع ليسا شيئين وان القطع بشئ ويجد انى لا يحتاج فيه الى دليل فكان الظاهر ان ترى الاعيان والاعراض ضرورة ان تفرق الخ (قوله ولا بد الحكم المشترك من علة مشتركة) ولا بد من عدم تجاوز العلة على الحكم فلا يصح أن يكون موجودا في العدم الذى يتخبر وبنه بالاجماع فلا يمكن أن تكون تلك العلة الامكان المشترك بين العدم والوجود ولا شيئا من الامور العامة ولذا قال في الواقع وهذه العلة المشتركة اما الوجود والحدوث ثم بعد سقوط الامكان ايضا الترديد يمنع لجواز أن يكون الوجود بشرط الحدوث والامكان ولقول ذلك داخل في الترديد بوجه ان العلة ليس الوجود المتروط مشتركين الصنائع وغيرها ويمكن أن يمنع ايضا استدلال العلة كون المرئى في جهة من الزاوى على نسبة مخصوصة ولا يبعد ان يجعل هذا المنع داخلا في سلب كونه الشارح كالتعبد بسنن جواز علة التغير المطابق او وجوب الوجود بالغير ويريدنى في مضملة العدم في العلية انه لا مدخل له في علة الامر المتحقق والافرع العلة على العدم المعلول وأورد عليه ان العدم لا يكون فاعلا ٨٩ للوجود ولا مانع من علية بوجه آخر (قوله

وكذا يصح ان ترى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والرائح وغير ذلك) دفع ما ورد على دليل صحة الزاوية من انه يستلزم صحة رؤية جميع الموجودات من الاصوات والطعوم والرائح واتزامها بمكابرة محضة ونزوح عن الاتصاف بحيز العقل ووجه الدفع منه بعلان الازم بالزمام محضة وينها ومنع كونها بمكابرة بل هو استعادة شئ مما هو معتاد في الزاوية وحفاظا للاشياء لا تؤخذ من العادات بل من حكم العقل انفسا من المسمى والتقليد الذى هو اصل السماعات (قوله) ونحن اعترض بان العلة عديمة لا تسلب ضرورة الوجود والعدم وتجب عليه المنع بسند انه سلب امتناع الوجود والعدم وسلب الامتناع هو

ضرورة انما تفرق البصر بين جسم وجسم وعرض وعرض ولا بد الحكم المشترك من علة مشتركة وهي اما الوجود والحدوث أو الامكان اذ لا رابع يشترك بينهما والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم والامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم ولا مدخل للعدم في العلة فتعين الوجود وهو مشترك بين الصنائع وغيرها فيصح ان يرى من حيث تحقق علة العصة وهي الوجود ويتوقف امتناعها على ثبوت كون شئ من خواص الممكن شرطا او من خواص الواجب مانعا وكذا يصح ان ترى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والرائح وغير ذلك وانما لا يرى بناء على ان الله تعالى لم يخلق في العبد وبنها بطريق جرى العادة لا بناء على امتناعه وبنها وحين اعترض بان العلة عديمة فلا تستدعي علة ولو سلم فالواحد النوع قد يعلل بالمتخلفات كالمرارة بالآس والثار فلا يستدعي علة مشتركة ولو سلم فالعدي يصلح علة لآدمي ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود لوجود كل

هذا هو الامكان الذي ليس يجعل النزاع اذا انقسم قائل به (قوله ضرورة انما تفرق الخ) برده على انه ان ارد به الفرق رؤية البصر فصداه وان ارد باستعمال البصر فلا يشهد لانما تفرق بالبصر بين الاعى والافرع والتحقق ان الفرق عند دخل من البصر لا يقتضى كون المفرق مبصرا (قوله) اذ لا رابع يشترك بينهما) برده على ان التميز المطابق ووجوب الوجود بالغير والمقابلة بل لأمور العامة كالماهية والمفوضية والمذكورة ونحوها وورد مشترك بينهما فان قلت علة الامور العامة يستلزم محضة وبها الواجب فلا ضرر في النقض بل على انها تقتضى محضة وبها العدم ومانع استصحابها فلو سلمت يجوز ان يشترط بشئ من خواص الوجود الممكن (قوله) ولا يمكن عبارة عن عدم ضرورة الوجود الخ) وايضا العلة بالامكان اصغر وبها العدم الممكن هذه الخلف وفيه نظر (قوله) ولا مدخل للعدم في العلة لان التباين ضرورة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه كذا في شرح الواقع ويرد عليه انه لا يمنع التباين في العلة المقصود (قوله) ويتوقف امتناعها أى امتناع الزاوية فان امتناع وجود الزاوية لفقد شرط او وجوب مانع لا يمنع العلة

الوجودى وقوله ولو سلم فالواحد النوع عائد ١٢ الخ معناه انه لو سلم استدعاء العلة فلا نسلم استدعاء علة مشتركة لجواز كون محضة وبها الجسم والعرض واحدة بالوجع وجواز تعليل الواحد بالوجع بالعلل المتعددة وان تقول يجوز ان لا يكون واحدا بالانواع بل تختلف الحقيقة وحينئذ يكون صحة التعليل بالمتعدد أظهر من صحة منع وجاز الوحدة النوعية فقد بعد عن الاستقامة وليس لك أن تقول الاولى جمع منع عدم استدعاء العلة العلة وتسلمه ومنع استدعاء العلة الوجودية لان المتوجع وقعت على ترتيب مقدمات الدليل اذ هي انه لا بد لصحة المشتركة بين العن والعرض من علة مشتركة وهي اما الحدوث أو الامكان أو الوجود والاوان باطلان فتسبب الثالث فالمنع الاول لوجوب العلة للجهة والثاني لوجوب اشتراكها والثالث لمنع بطلان علة الحدوث والامكان والرابع منع تعين الوجود بالجهة بعد بطلان علة الحدوث والامكان لانه يتجه ان منع اشتراك الوجود اول ما يتعلل انما يتعلق بالمتفصلة الثالثة وهي اما الوجود أو الحدوث أو الامكان فلاولى أن يكون منه انما لا يمكن منع اشتراك الوجود حتى لا يصح أن يكون الوجود علة يمكن منع اشتراكه بين الواجب والممكن فلا تنبت محضة وبها

أجاب عنه (قوله) أجيب بأن المراد بالعلقة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خلاف في لزوم كونه وجوديا (الخ) أو رده عليه أن هذا استدلال آخر
لادفع الاعتراض عن الطريق الأول اذ تقر به أن العلة وجودية وليس في صورة ادراك الشئ من بعيد خصوصية الجوهر والعرض
بل الوجود المطلق وهو مشترك بين الواجب والممكن وبقده أنه جواب بتغيره لا ليل وأورد أن الحو به المطلقة أمر اعتباري
كفهوم الماهية والمفقيقة فلا يتعلق بها الرؤية أصلا بل بخصوصية الاندراك وبها الجالية لا يقدر بها على تفصيل خصوصيات المصير
فيتموه من الإدراك والمبصر ليس ان خصوصية واستصعب السيد السند هذا الاشكال بحيث حكم بأن الدليل العقلي لا يصلح لتعويل
والصانع لا يتسلك به لتأخر مظهرها والتمتقول ويمكن دفعه بأن المراد أن رؤية الشئ من بعيد لا تنهنا الا ادراك ان المرئ موجود من
الوجودات فلو لم يكن محضة رؤية كل موجود بل يكن اثر رؤية الشئ هذا الادراك بل ادراك ان جوهر من الجوهر أو عرض من
الاعراض أو موجود يمكن ولم يراد المصير الحو به المشتركة فان قلنا لو كان الإدراك الموجود من حيث أنه موجود من دون خصوصية
لوجب أن يتردد الرائي بين كونه واجبا وجوهر أو عرضا فلتبقى في مقام التردد بعض احتمالات لاسمه المقام وقوله وهو المعنى
بالوجود واشترائه ضروري امامنا لكون ٩٠ وجود كل شئ عينه أو تأويل لقوله من قال بعينية الوجود بأن العين هو الوجودات

الخاصة لا مفهوم الوجود ولا
يخفى أن كون المدرك الحو به
المطلقة بحيث يسع الواجب بل
بحيث يسع الجوهرية والعرضية
قابل للنق وتقرر الشارح يرجع اليه
اذا حاصل أنه يكفي مشترك بين
الجوهر والعرض لكنه لم يخلصه
وهو الممكن الوجود وأما ما يقال
أن هذا الدليل منقوض بصحة
المووسمية فيدفعه ما تقرر أنه
يجوز أن يدرك بكل حاسة ما يدرك
بالأخرى بغيره استلزام صحة
الابصار صحة الحس الاتساق ما يرد
التقل بالأس لم يثبت إلى البتة
عن محضته ولا في بقوله دون
خصوصية جوهرية أو عرضية
دون خصوصية معينة أو عرضية
والأدق وقوله أن يكون متعلق

شئ بعينه أجيب بأن المراد بالعلقة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خلاف في لزوم كونه وجوديا
لا يجوز أن يكون خصوصية الجسم أو العرض لا تأويل ما ترى شيئا من بعيد فاندرك منه هو بتمامه
دون خصوصية جوهرية أو عرضية أو انسانيته أو فنيته وبذلك وبعد رؤيته برؤية واحدة
متعلقة بهيته قد تقرر على تفصيله إلى ما فيه من الجوهر والاعراض وقد لا تفرق في متعلق الرؤية
هو كون الشيء له هوية وما هو المعنى بالوجود واشترائه ضروري وفيه نظر بل لو أن يكون
متعلق الرؤية هو الجسمية وما يتبعها من الاعراض من غير اعتبار خصوصية وتقرر الثاني أن
موسى عليه السلام قد سأل الرؤية بقوله رب ارفق نظرك فلو لم يكن الرؤية بمكة فلا مكان لها
جهلا بما يجوز في ذات الله تعالى وما لا يجوز أو سفعها بما يطلب الفصل ولا، ان متزهن عن ذلك
وان الله خلق الرؤية واستقرار الجبل وهو أمر يمكن في نفسه والمعلق بالممكن يحكم لأن معناه

المطلوبة (قوله) لم لا يجوز أن يكون خصوصية الجسم (الخ) جواب أنه لو فلو اوجد التي قد فعل الخ
ورده عليه أن حاصل هذا الكلام هو أن متعلق هذه الرؤية أمر مشترك في الواقع وهو لا يدفع
الاعتراض عن الطريق المذكور ويستلزم استدراك التعرض للرؤية الجوهر والعرض
لاشتراك الصحة يتم ما لا يستلزام الاشتراك في المعلول الاشتراك في العلة اذ يكفي أن يعل اذا رأينا
زيدا لا ندرك منه الهوية ما وهي مشتركة بين الواجب والممكن (قوله) فاندرك منه هوية ما
رديا مفهوم الحو به المطلقة أمر اعتباري فكيف يتعلق بها الرؤية بل الموقر خصوصية الموجود
فعل تلك الخصوصية لما دخل في متعلق الرؤية ثم الخ أن هذا الدليل منقوض بصحة المووسمية على
ما لا يخفى (قوله) والمعلق بالممكن يمكن) رده عليه أنه يصح أن يقال ان انعدم المعلول انعدم الصلة

الرؤية هي الجسمية وما يتبعها من الاعراض هي العينية وما يتبعها من الاعراض (قوله) وتقرر الثاني
أن موسى عليه السلام قد سأل الرؤية وبما يدل على الامكان أنه في الرؤية يدون امكانها فلو كانت محتملة لفي الامكان تعصبا لا عقاده
أو اعتقاد قومه ومنه كذا لكن حيث قال ولكن انظر إلى الجبل فانه في قوة ولكن يمكن عند حصول استعداده وقبل حصوله لا تطبق
كما لا تطبق الجبل مع كمال شدة ولو كانت محتملة فلا يكون لكامة لكن موقع وتكون بمنزلة ان ترى ولكنك تتمعق في رؤيته فيجبه على دلالة
تعلق الرؤية بالأمر الممكن على امكانه أنه ممنوع وان ما ذكره لا يدل على ثبوت المحال عند ثبوتها لا على امكان المحال عند امكانه وتعلق
ثبوت المحال على الممكن الذي لا يثبت جائز لا نه لا يلزم ثبوت المحال واداهم ان انعدم المعلول انعدم العلة وان كانت واجبة فانه أنه
يلزم عدم ثبوت الممكن الذي لا يكون بدون المحال وانما لا يجوز تعلق الامكان على الامكان لا يلزم امكان المحال وكذا ما قيل في بيانه
انه لو كان المعلق على الممكن متمنا لا يمكن صدق المزموم بدون صدق اللازم ممنوع لان التعلق لا يقتضي الا الصدق عند الصدق
لا الامكان عند الامكان ويمكن دفعه بأن المراد ان جعل عدم الممكن علامة لعدم شئ يدل على امكانه ولا يتعلق بوجود المنع بالممكن
للمعدم لبيان عدمه فأمال وقوله لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به رده عليه انه لو كان كذلك لوقف صدق

التعليق على تحقيق الثبوتين فالأولى على تقدير ثبوت المعلق به (قوله فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه) ولم يقل أروهم لينظروا الدلائل لأن في رؤيته أدل على الامتناع من نفي رؤيته ومنه وجب ما قال سأل ليعلموا قلبه تأييداً لما له من كمال إراهم عليه السلام حيث قال رب أروني كيف يحيى الموتى قال أولم تؤمن قال بل ولكن ليحطت قبلي وقوله وبأننا لنسلم الظاهر وأنا لنسلم فيكون عطفه على أن سؤال موسى عليه السلام وجه كون المعلق عليه استقرار الجبل حال تحركه إلا من النظر كان حال تحركه لأنه أرى أن استقرار الجبل حال تحركه فأنه دفع الجواب بأنه خلاف الظاهر كما يندفع بأن ترتيب الدليل الثقيل بعد ترتيب الدلائل على الجواز العقلي ويمكن أن يستدفع إمكان المعلق عليه بأن استقرار الجبل حال تحيى الرب يجوز أن يكون مستغافراً قد بلغ من القوم كانوا مؤمنين بالله كافرين بنبوته موسى عليه السلام لأنهم ارتدوا بآيائهم فلو لم يكن ثبوتهم فلا يكفهم قول موسى عليه السلام أن رؤيته تمنعه وينفعهم حكم الله بالامتناع ويمكن دفعه بأنهم بعد كفرهم لا بدلارسلهم ببيان الامتناع قبله ولا وبين الله قبوله أروحي فلا يكون السؤال عتاقاً أو أريد الاستقرار بشرط الحركة لئلا يمنع مكانه نعم كونه خلاف الظاهر مضى (قوله واجبة بالنقل) بعد الفراغ من مقام صحة الرؤية شرع في مقام الوقوع وعبر عن الوقوع بالوجوب لأن الوجود مسبق بالوجوب بل ٩١ محض بالوجوبين كما نترق في محله أو أراد

الوقوع بالضرورة لأن ما أخبر به الخبر الصادق واسع بالضرورة أريد بالوجوب الثبوت ثم في الوجبة بالنقل الثانية ومعنى إيجاب رؤية المؤمنين آياته بقوله ورد الدليل السعي ليس تكراراً لقوله واجبة بالنقل لاشتماله على فوائدها عن آياته واجبة بالنقل كون النقل دليلاً مقبلاً لليقين على ما يديه لفظ الدليل في المشهور وعموم الرؤية للمؤمنين والاختصاص بآيات الآخرة (قوله) أما الكتاب فقله هناك وجوه الآية) الخصم في الآية تأويلات ذكرت في البسوطات وبقي عليهم بعض التأويلات أقرب مما ذكره وهو أن دعا عبادة عن أصحاب الوجوه النافرة أي وجوه ذات جهة باظنة إلى أصحابهم لأن النظر إليهم يوجب السرور وإن أروهم

الأخبار بقبول المعلق عند ثبوت المعلق به والمحال لا يثبت على شيء من التقادير المحسنة وقد اعترض عليه بوجوه أقواها أن سؤال موسى عليه السلام كان لأجل قومه حيث دلوا أن ثبوتهم لا حتى نرى الله بضرورة فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه هو وبأننا لنسلم أن المعلق عليه يمكن بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهو محال وأجيب بأن كلامنا في ذلك خلاف الظاهر ولا ضرورة أن ارتكابه على أن القوم كانوا مؤمنين كفاهم قوله موسى عليه السلام أن رؤيته تمنعه وأروهم كما هو المراد بقوله في حكم الله تعالى بالامتناع وأما ما كان يكون له في الاعتناء والاستقرار حال التحرك أو بضاعتين بأن يقع السكون بدل الحركة وانما المحال اجتماع الحركة والسكون (واجبة بالنقل) ورد الدليل السعي بإيجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في دار الآخرة) أما الكتاب فقله تعالى وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة وأما السنة فقله عليه السلام أنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو مشهور رواه أحد عشر من أكارب أصحابنا رضي الله عنهم وأما الإجماع فهو الأمانة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية في الآخرة والآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم ونأوا بآياتهم وأقوى شبههم من القطيعة أن الرؤية مشروطة بكون المرنى في مكاب والعللة قد تمتع عدمه أو السر فيه أن الارتباط بحسب الوقوع لا الامكان (قوله) وقد اعترض عليه بوجوه) منها أن رؤيته يجازع العلم الضروري وأجيب بأن النظر الموصول باليد في الرؤية فلا يترك بالاحتمال مع أن طالب العلم الضروري لمن مخاطب به وينتجبه غير مقبول كذا في شرح المواهب وبعد علمه أن المراد هو العلم هو به انتفاضة وانطباع لا يقتضي إلا العلم بوجه ما يمكن يخاطبهم ورواه المحدث (قوله) أن كانوا مؤمنين الخ) روى أن موسى عليه السلام اختلص سبعين من خلدهم من المؤمنين لاعتذار عن عدة الجبل وهم الذين طلبوا الرؤية وقالوا لنؤمن بالشيء

بعض في ربه ما طوره أي متعركه ونشبهه الرؤية برؤية القمر ليلة البدر كناية عن أن رؤيته يتم الكل وليس كروية الهلال محسنة ببعض المستقلين وليبلغ مع اجتماع أحد عشر من أكارب أصحابنا في روايته هذه التواتر لأنهم لم يجمعوا في الرواية بل روى كل واحد روايتهما فيشيد رواية الكثير الغنم التواتر مع منهم جميعاً إلا أن سبع من واحد قل من واحد منهم وهكذا (قوله) وأما الإجماع فهو الأمانة كانوا مجتمعين) وانهم لا يسلم الإجماع بل توهم السكون عن تحقيق الآيات والسنة من كثير من أهل قرن وللامام الزكي إثبات إجماع آخر وهو أن الأمة أجمعوا على فوائدهم رؤيته مع الوقوع وامتناعها مع نفي الوقوع فبعد إثبات الصحة بالدلائل العقلية لو أنكر الوقوع لكان قوله نال شأوه القول بالصحة مع عدم الوقوع ولقول الثالث خرق الإجماع على أحد الأعيان وروى أن من نفي الصحة والوقوع لم يقل بالوقوع بعد الصحة بل سكت عنه فاقول به ليس خرق الإجماع ويمكن دفعه بأن من نفي الوقوع الدال عليه ظواهر الآيات الشرعية المقررة لأهل النبي لم يمتنع المسلم بها منه إلا لأنه لا حاجة بعد ثبوت الصحة بحكم الوقوع وكانوا مجتمعين على أن الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها كانوا مجتمعين على أن السنة الواردة أيضاً كذلك ولما كان الإجماع في آيات مستزلة بالإجماع في الاستدلال كتنبيهه فإن قلت لو أجمع الأمة على كون الدلائل الثقيلة محمولة على ظاهرها وقام دليل على امتناع ظاهرها ينبغي أن لا يعمل به هذا

الاجتماع لظهورنا لطيف الاجماع وابتداء على عدم الاخلاص على الامتناع قلت في الخبر الصادق اجتماع الامعة على لفظ الاجماع
يحيى بان دليل الامتناع شبهه وصادمته الاجماع باطل (قوله والجواب منع هذا الاشتراط) امام طه فانما على ان الاشاعة جوزوا
روية مالا يكون مالا في حكمه من المرفق في الرق بل - جوزوا روية أي الصبي قه لا تدلس أوفى الغائب لا اختلاف الزويتين
في اقينية غزار لا بشرط في رويته القابلة للشرط في روية الشاهد وتحققه ان المراد من الروية انكشاف نسبتها الى ذاته
الخصوصية كنسبة الانكشاف الى البصائر والاشهرات والانكشاف على وفق المكشوف في الاختصاص بمجهة وحين وقوعه
قوله وتيسر الغائب الى الشاهد فاعلم ان شرطه في الغائب بعد الاشارة الى منع الاشتراط مطلقا يعني لو شرط اشتراط
في الغائب عنوه (قوله) وقد يستدل على عدم الاشتراط بروية الله تعالى (البيان) برده عليه ان هذا الاستدلال في اشتراط المسافة واتصال
الشعاع وكون المرفق في جوعه من الرائي لكر لا يفتي في كون المرفق في مكانه ويمكن دفعه بأنه في اشتراط المكان لا لزوم حاجة الله تعالى في
روية تالي المكان وكان المستدل استدلال على عدم اعتبار هذه الامور في مفهوم الروية وامكان تحقق حقيقة الروية بدونها فيصح حل
الدلة السعوية على ناوهرها بناء على ان الله تعالى بقدر ان يودع قوة الروية الغير المشروطة بها في ابصار ناظر كرك من الظفر من دفع
(قوله) لو كان جاز الروية والحاسة سليمة لوجب ان يرى لعدم وقدر وشه على شرط والا يوان لم يجب ان يرى لجواز ان لا ترى جبال
شبهية بغير تباين مع وجود شرط الاضار ٩٢ وهو مفسطة وتحقق الجواب المانع استلزام جواز رويته رويته لتوفيق

الروية على خلقها واما استلزام عدم وجهه ومقابلة من الرائي وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد
روية عدم روية الجبال الشاهقة واتصال شعاع من الباصرة بالمرفق وكل ذلك محال في حق الله تعالى والجواب منع هذا الاشتراط
واله اشارة بقوله (قوله) في روية لا في مكان ولا على جهة من مقابلة ولا اتصال شعاع ولا ثبوت مسافة بين
الرائي وبين الله تعالى وقياس الغائب على الشاهد فاعلم ان الاستدلال على عدم الاشتراط بروية الله
تعالى اياتا في روية نظيران الكلام في الروية بحاسة البصر فان قيل لو كان جاز الروية والحاسة سليمة وسائر
الشرائط موجودة لوجب ان يرى والجواب ان يكون بغير تباين جبال شاهقة لا رها وانما هي مفسطة
فلما منع فان الروية عندنا يخلق الله تعالى فلا يجب عندنا اجتماع الشرائط ومن السمات قوله
تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار والجواب بعد تمام كون الابصار لا يستغرق واقافته
عموم السلب لسلب العموم وكون الادراك هو الروية مطلقا لا روية على وجه الاحاطة بجوانب
المرفق انه لا دلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال وقد يستدل بالآية على جواز الروية انما
امتنعت احصل التمدح بنقيا كالمعوم لا يمدح بعدم رويته لا امتناعها وانما التمدح في انه تمكن

نرى الله جهره فعمل انهم لو تدوا وكفروا من بعدهم آمنوا فلا شكل اصلا (قوله) والجواب منع هذا
الاشتراط (الح) العزيزة ان يقولوا زعمنا انه هو في هذا النوع من الروية لا في الروية الخالفة بالحقيقة
الحسنة - نذكر بالروية لا انكشاف التمام وعندهما العلم الضروري كذا في شرح المقاصد (قوله)
كالعدم لا يمدح برده عليه ان عدم مدح عدمه لا يشمل على معدن كل نقص اعني العدم كان

وجهه ومقابلة من الرائي وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد
روية عدم روية الجبال الشاهقة واتصال شعاع من الباصرة بالمرفق وكل ذلك محال في حق الله تعالى والجواب منع هذا الاشتراط
واله اشارة بقوله (قوله) في روية لا في مكان ولا على جهة من مقابلة ولا اتصال شعاع ولا ثبوت مسافة بين
الرائي وبين الله تعالى وقياس الغائب على الشاهد فاعلم ان الاستدلال على عدم الاشتراط بروية الله
تعالى اياتا في روية نظيران الكلام في الروية بحاسة البصر فان قيل لو كان جاز الروية والحاسة سليمة وسائر
الشرائط موجودة لوجب ان يرى والجواب ان يكون بغير تباين جبال شاهقة لا رها وانما هي مفسطة
فلما منع فان الروية عندنا يخلق الله تعالى فلا يجب عندنا اجتماع الشرائط ومن السمات قوله
تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار والجواب بعد تمام كون الابصار لا يستغرق واقافته
عموم السلب لسلب العموم وكون الادراك هو الروية مطلقا لا روية على وجه الاحاطة بجوانب
المرفق انه لا دلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال وقد يستدل بالآية على جواز الروية انما
امتنعت احصل التمدح بنقيا كالمعوم لا يمدح بعدم رويته لا امتناعها وانما التمدح في انه تمكن

أو بغير منع كون الابصار لا يستغرق ومنع كون الاستغراق له عدم السلب لجواز ان يكون لسلب العموم فان التي الاصوات
الداخل على العام يكون في العموم ومنع كون ادراك البصر الروية مطلقا لجواز ان يكون الروية على وجه الاحاطة ومنع عموم الاوقات
لجواز اختصاصه بأوقات الدنيا والاحوال لجواز ان يكون مختصا بمجال قوة العاصرة في الدنيا لكن لا يفتي ان قوله تعالى تدرك الابصار
فلا يستغرق وعموم الاوقات والاحوال لفعل لا تدركه الابصار على خلاف ذلك خلاف ظاهر النظم وهو ناعم خامس وهو جواز ان
يكون للمرد في ادراكها بانفسهم غير اعانة الله اياها فان قلت ذلك الآية على نفي الوقوع والخص بذي الامتناع فكيف يتفهمه
التفهم (قوله) قلت بجعل الآية مدحها تعالى في روية وما كان عدمه مدحها كان وجوده نقصا يعتني عليه تعالى فان قلت كيف
يسمى كون التركيب مفيد للعموم السلب والعام تحت السلب قلت كذا مر لما صرف العموم الذي في مدح السلب السلب السلب وكذا
الاستمرار والمباينة كافي وما يابنه لعدم مباينة في الظاهر وليس تنبيه لباينة في الظاهر ويمكن ان تجعل الآية دليل على روية
بان يقال ذلك الابصار له تعالى ان تصمدرك له وادراكه الابصار ان يصمدرك كلها فالعني ان ادراك الابصار له ليس كادراكه
الابصار للاشياء فلهذا في وسع الابصار بل بطفه وجهه من الالحاق (قوله) وقد يستدل بالآية على جواز الروية انما امتنع لاحتساب
التمدح بنقيا كالعدم ولا يمدح بعدم رويته لا امتناعها (الملازمة عنوه) بل ما عدمه صفة مدح بنسبه ان يكون ضرورة ذلك العدم
أقوى في المدح وعدم مدح العدم بعد الروية لا نسلم ان يكون لا امتناعها اذ الجهم المصدوم يمكن رويته والباري مدوح بنفي التمرين

فغلب لان انتفاء صفه لا تنافي الجمل لا توجد المدح لان جميع المعدومات متساوية في انتفاء جميع صفات القدم عنها لا ترى انه لا تمدح بشرى الباري بنفي صفات النقص عنه مع اعتنا بكونه ساله لا تمتلعه ووجه كون المعنى ان الله مع كونه مهيأ لا يدرك بالابصار ان الظاهر من نفي التقدير جوع النفي الى التقييد وقوله ومنه اعطى على قوله من الصعيبات فيكون التقدير أقوى شيه من الصعيبات هذا ومنه انك فلا يدرك كون كل منهما أقوى من تكاف وهو ان المراد من أقوى شيههم هذا وهذا ان الله سبحانه في قوله ولهذا انتفى الصعيبات امكان الرؤية وسبب امكان الرؤية الاختلاف المعلوم يمكن عندنا كما هو بالواقع مع الحكم به وكون الاختلاف في الوقوع دليل الامكان بناء على ان القابل بالواقع عذبي الامكان لا يحتمل وفيه ان دعواه معارض بدعي من يدعي الامتناع فتأمل (قوله) والروفي المناسم قد حكمت عن كثير من السلف منهم الشيخ شهاب بن شعيب الدين الكرمانى رأى به مرة في المنام ثلاثين سنة بعده كان داعيا لمع مكاف كما انتهى فرضه اشتغل بالثبوت مراراً على الرب مرة أخرى وفي المواقف انه اختلف فيه (قوله) والله تعالى خالق لافعال العباد هذه المسئلة لا تخص العباد بل هم افعال الخلق كلها وان الادلة انما يجري بعضها في افعال المكافين لكن بعد حكم العقل فيهم لا يتوقف في الحكم في غيرهم ثم بيانه هذا يشمل مذهب الاستماع له جعل المؤثر في افعال العباد مجموع القدرتين ولم يفتش عن اجتماع مؤثرين على اثر واحد ولكنه مع ذلك لا يقول بكون العباد خالقين لافعالهم لان في الخلق معنى التقدير والله وجوده كما بعد من غير فوسى من تقديره كمال قدرته وليس من العبد التقدير على طبق الفعل ٩٣ وهذان برهان نحاسي قدما المعزلة عن

اطلاق لفظ الخلق على العبد كان لداع وتفاوت بين الخلق والابحاد والاختراع على التوحيديتين لفظه تعالى لا يجوز اطلاقاً على غيره مع جواز اطلاق ما شاركه في المعنى كلفظ الرحمن دون الرحيم فصاعداً المتأخرين ليس بذلك وقوله من الصعيبات والاعيان بالافعال ما سعى فملا لفظه اذ الكفر عدم الاعيان والصعيبات عدم الاقتداء بهما امران عدميان والاعيان هو من افراد العلم الذي هو من مقولة الاضافة والى ان الخلق يشبه في الاعداد المضافة وأن لا يشارك بالعدم المطلق وفيما ذكر من التخصيص مخالفه قلن

رؤيته ولا يرى للقدم والتميز بجمباب الكبرياء وان جعلنا الادلة عبارة عن الرؤية على وجه الاعانة بالجوهر والحدود في الالة الالهية على جواز الرؤية بل تحقيقه أظهر لان المعنى ان الله تعالى مع كونه مهيأ لا يدرك بالابصار لتعاله عن التناهي والاتصاف بالحدود والجواب نعم ان الالات الواردة في سؤال الرؤية مقرنة بالاستعظام والاستحكاك والجواب ان ذلك لا يمتنعهم وعندهم في طلبها لا امتناع والالامعهم موسى عليه السلام عن ذلك كما فعل حين سألوا ان يجعل لهم آلهة فقال بل أنتم قوم تجهلون وهذا مشعر بامكان الرؤية في الدنيا ولهذا اختلف الصعيبات رضى الله عنهم في أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى ربه ليلة المعراج أم لا والاختلاف في الوقوع دليل الامكان وأما الرؤية في المنام فقد حكمت عن كثير من السلف والاختفاء في انهم مشاهدة تتكون بالقلب دون العين (والله تعالى خالق لافعال العباد كلها من الكفر والاعيان والطاعة والصعيبات) لا كما زعم المعتزلة ان العبد خالق لافعاله وقد كانت الاوائل منهم يخشون عن اطلاق لفظ الخلق على العبد ويكتفون بلفظ الموجد والمختصر وضو ذلك وجه من رأى الجباية واتباعه ان معنى الكل واحد وهو يخرج من العدم الى الوجود بتفسيره واي اطلاق لفظ الخلق اصح أهل الحق ووجه الاول ان العبد لو كان خالق لافعاله كان عالمًا بتفاصيلها ضرورة ان ايجاد النبي بالقدرة الاصوات ولو لم تمدح مع امكان رؤيتها لكانت مقرونة بسمات القدس والحق ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفسه اذ هو راداً قد مدح في الشريك واتخذ لولدي القرآن مع اعتناهما في حق تعالى (قوله) لكان عالمًا بتفاصيلها) وأما الكسب فيكتبه القصد والمصلحة والحاصل انه

قال لا يجوز زعم ناد الكائنات البسه مفصلاً فلا يقال المكفر والفاسق مراد الله تعالى لانهما الكفر والكفر والفاسق مأثور به لما ذهب اليه العلماء من ان الامر هو نقص الإرادة وعند الانبياء بسبب التوقف والاعلام من الشارع ولا يوقفهم وكذلك لا يصح ان يقال هو خالق القاذورات وخالق القردة والخنزير ولا يقال له الزوجات والأولاد مع جواز ان يقال له كل شيء (قوله) الاول ان العبد لو كان خالقاً هذا الوجه ما يرد كون الفعل بقدره العبد فقط بركونه باجماع قدرته من قدرة الله تعالى وجعل توقف الابحاد بالقدرة والاختيار على العلم بالتفصيل ضروري بالواقف بينه بان لا يزيد الا نقص مما لا يمكن تفصيل ما لا يوجد بالقصد والاختيار لانه من العبد والفرق بين الكسب وبينه في ذلك هو ان كان بيناً او مبنياً مشكلاً وان قيل انه افاضة الوجود بتجاذب الكسب فيجوز ان يتوقف على ملا يتوقف عليه الكسب واشتمال الشيء على سكان مثله اي بين الحركات البطيئة مبنية على تركيب الجسم من الجواهر القردة لان كون البطء اختلال السمكة من فروه فلا يتم على من توقف من المعتزلة في ثبوت الجواهر الزود وقوله وايس هذا اذ هو لان العلم بلوئيل عن عالم يعلم لما قيل اننا نسلم انه لا شعور للشيء بهذه الامور بل هو من عدم الشيء ولعدم الشعور بالشعور ووجه الزدان عدم الشعور بالشعور لا يبيح حين السؤال عن الشعور به وقد تدفع المجتهدين بان يحصل الشعور وينتفي في الحال

ولا يقي وفيه بعد لا يقي وقوله وهذا أظهر أقواله فيه أن مفسكون تغفل السكات أنهم من حركة أعضاء متغير بك العضلات غفقي
والعضلة كل عصب مهملة غليظة كذا في القاموس (قوله أي علمك على أن ما مقصدية لتلايحتاج إلى حذف البقي) يقال برج
ما الموصولة الاستثناء عن جعل العمل بمعنى المفعول وعن اعتبار الإضافة الاستثنائية أي خلقك وجع معمولاً تتكلم على أن الأصل
في الإضافة العهد بخلاف الموصولة فإن وضعها المفعول غفقي الضمير أهون هذا ويرجع الموصولة أيضاً فإن فيها مطابقة ما تنصتون
فتأمر برج الشارح بالمصدرية مع جعل ما تهاون مصدره أي المفعول بل مع جعله بأفعال معناه بل برج أصلاً وانما فيه على أن
الذاهي إليها ليس إلا هذه القدره ثابته بقوله وأعمولكم على أن النص دليل تام لا يدل على المطلوب على كل احتمال وما يؤيد أنه
لا يدل عليه إلا على تقدير كونه مصدرية ٩٤ وترجع إرادة المصدر على الموصولة بالاستثناء عن الحذف وعن جعل المصدر بمعنى

المفعول فليس بشئ وأما احتمال
كونه موصولة أي شيئاً تعملون
فما يشبهه انقسام لكن في قوله
ولذلك فمن هذه التكة فالخ
فساد هذا التوهم لا يتوقف
على ظهور هذه التكة لأن المعاني
المصدرية أيضاً تصير مفاعيل
لأن فعل وأصل يقال فعلت
الضرب بوجه وهذا معنى المصدر
مفعولاً طلقاً (قوله راقوه تعالى
خالوا كل شئ أي يمكن بدلالة العقل)
وللمستزلة أن يولد دالة العقل
أكثر من ذلك أو يصعبوا التلق
أعمس من الخلق والأفاد عليه
وكذلك لم أن يؤولو قوله تعالى
أفمن ينطق ممن لا ينطق بالحق على
معنى أفمن يستعمل بالخلق ممن
لا ينطق لا نقول الآية ترجع
عنده الأثران عليها وتوضيهم بأنهم
شرف من معبودكم لا تتكلمون
أفعالكم وهم لا يخلقون شيئاً لا نا
نقول بإياه سابق لنظم لانه بعد
أدلة الأدلة على كمال قدرته
مناسب أنكار كون غيره مثله
لأن ترجيح الشركيين على الأثران
مقتضى الظاهر أن يقول أفمن

والاختيار لا يكون إلا كذلك واللازم باطل فإن المشي من موضع إلى موضع قد يشتمل على سكات
ثقله وعلى حركات بعضها أسرع وبعضها أبطأ ولا شعور له شئ بذلك وليس هذا هو لأن العلم
بل لو سئل عنهم لم يعلم وهذا في أظهر أقواله وأما إذا تأملت في حركات أعضائه في المشي والاختصاص
والبدن وضو ذلك وما يحتاج إليه من تحريك العضلات وقد يدل الأعصاب ونحو ذلك فلا يصح
أظهر الثاني النص الوارد في ذلك كقوله تعالى والله خلقكم وما تعلمون أي علمك على أن
ما مقصدية لتلايحتاج إلى حذف الضمير وأعمولكم على أن ما موصولة ويشتمل الأفعال لا ناداً فأنما
أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وأولم يدل بهذا الفعل المعنى المصدرية الذي هو الإيجاد واليقاع بل
الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق الإيجاد والانتفاع أي مناشأه من الحركات والسكات مثلاً
واللهول من هذه التكة قد يشوهم أن الاستدلال بالية موقوف على كون ما مصدرية وقوله
تعالى الله خالق كل شئ أي يمكن بدلالة العقل وفعل العبد شئ يمكن وكقوله تعالى أفمن يخلق كمن
لا يخلق في مقام التقدح بالخالقية وكونه مانعاً لا لاحتقاق العبادة لا قال فاقابل بكون العبد
خالقاً لافعله يكون من المتركين دون الموحدين لا نا نقول الاشتراك هو إثبات الشرك في
الألوهية بمعنى وجوب الوجود كالجسوس أو بمعنى استحقاق العبادة كما عبدة الأصنام والمعتزلة
لا يشنون ذلك بل لا يعملون خالقية العبد فكأنه الله تعالى لا فتقاره إلى الأسباب والآلات التي
هي يخلق الله تعالى أن أن مشايخنا وراء الزهر قد افترقوا في تضليلهم في هذه المسئلة حتى قالوا أن
الجوس أسعد حالاً منهم حيث لم يشعوا الأمر بكل واحد والتمتلة أنتمو شركاء لا تخصي واحتجب
المعتزلة بأناتق بالضرورة بين حركة الماشي وحركة المرتعش وإن الأولى باختياره دون الثانية

فرق بين الخلق والكسب فإن الأول إعادة الوجود بخلاف الثاني فكيفه العلم الإجمالي (قوله بل لو
سئل عنها) ولو في حال المباشرة لم يعلم مع أن العلم بالعلم بعد التوجه والانتفاء فطبي المصوب وبه
يذهب ما يعلق يجوز أن لا يشعر بشعوره وأن لا يدوم (قوله أي علمك على أن ما مقصدية) يعني
أن يجعل هذا المصدر بمعنى المفعول ليعلم متعلق الخلق بغيره عمل الإضافة بجوئة القسام على
الاستفراق ولا بالمفعول لا بد من مثل السرير بالنسبة إلى الخزانة المقصود وأما الموصولة فهي
عامة وضعا وبالجملة حذف الضمير أقل نكاً قال (قوله أفمن يخلق كمن لا يخلق الآية) وقد بوجه
بالجمل على خلق الجوهر ولكنه خلاف الظاهر (قوله والمعتزلة لا يشنون ذلك) ويعنون كون

لا يخلق كمن لا يخلق إلا أنه عكس لأنهم يشتركون في تلك الجزرة عن الخلق بإياه في الألوهية جعلوه عاجزاً
مثله فيد علمهم ذلك (قوله لا يقال فاقابل بكون العبد خالقاً لافعله) الظاهر خالفتين لافعله سم ويمكن دفعه أيضاً لأن لزوم الكفر
لا بوجوب الكون من المتركين على الاتزام وتوابعه أي استحقاق العبادة مانعة لخلق الاجتماع مع الجوس والمعتزلة لا يشنون
ذلك أي أحد الأمرين من الوجوب والاستحقاق ويعنون كون مطلق الخلق مناط لاستحقاق العبادة والمراد بالتضليل النسبية في
الضلال أو كونهم مضالين يعني كلام الشايخ ليس على حقيقته ولم يقصدوا به تكفيرهم بل بمغالطتهم في ضلالهم وأضلالهم فإن ذلك
كلهم مدلل والمبالغة لا تكون كذلك قلت لا دليل من القياسات الشرعية والأخبارات مشرك مستعمل في نصف الملك أشد من
إثبات شركاء محتاجين لكل منهم مدخل في أمر حقير (قوله واحتجب المعتزلة) المستدل على كون العباد خالقاً أنفعهم جود والمعتزلة

الخلق

وأول الحسين ومن تبعه جعل الدعوى ضرورية بقوانينه مسطرة وذكر الفرق بين حركة المرتضى والماتى لبيان الضرورة فعمله من حجة الله الذى أحجبه به عمل فطر وقوله وإن الأول بأخبره بتقدير ويعرف أن الأول فالمرتضى من قبل عقليته ابتداءً ولا أن تجعل الواو مالمية وإن مكسورة وقاعدة التكليف هي أن كل عاقل بالغ مكلف لامتدادها كالمفعول بنحو الله تعالى فليس العبد مدخل فلا وجه لتعليل التكليف بالعقل والبلوغ وقبل قاعدة التكليف أن المكلف به أمر اختارى ويمكن أن يراد بقاعدة التكليف أسبابه فيكون بطلان قاعدته كناية عن انقلاعه عن أصله ومبالغة في بطلانه وبؤيده ما في عبارة غيره لبطل التكليف إذ لم يصح عقلاً أن يقال لمن لم يستقل في فعل أفضل كذا الجواب أن المدح والذم للمعاملة كدح الحسن بالحسن وذم القبيح بالقيح والثواب والعقاب تصرف به في حال صحه فلا يستلزم ما بهل كانه متناهي في الجبرية أيضاً فهو عينه لا لئامن كل وجه فالجواب باثبات الكسب والاختيار في الجملته إذ ذكره (قوله وقد يمتنع) بأنه لو كان خالفاً لقول العباد لكان هو القائم والآخر لا كل والشارح والسارق والزاني في غير ذلك وهذا جهل عظيم (ليس بشك الملتزم لأن القائم والآخر لا كل وسائر ما ذكره ليس مثل الأبيض ٩٥ والآخر دلالة ما صدر عنها هذه المصادر

لا يجوز دما أن تصفها لم يثبت عنده المصدر معنوى الخلق لم يكن جاهلاً في دعوى تلك الأمانة فهذا التسليم كسائر تسكيمات النجاسات في إثبات الكسب لا كما ذكره لا يقال يمكن دفعه بأن الزاني هو المصدر المقصود بالصدر والله تعالى مصدر غير منصف لانه حيثما يذكر لا يوجد زان فتأمل (قوله) وأذ تخلق من الطين كهيئة الطين) والجلوبان الخلق ههنا

وبأنه لو كان الكل يخلق الله تعالى لبطل قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب وهو ظاهر والجواب أن ذلك لما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار له أصلاً وما نحن قنيتهم على ما عصفقه أن شاء الله تعالى وقد تمسك بأنه لو كان خالفاً لأفعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآخر لا كل والشارح والزاني والسارق في غير ذلك وهذا جهل عظيم لأن المقصود بالثبوت من قام به ذلك الشيء لا من أوجده أو لا يرون أن الله تعالى هو الخالق للسلوك والبياض وسائر الصفات في الأجسام ولا ينصف بذلك ورعا يتمسك بقوله تعالى فتمارك الله أحسن الخلقين وأذ تخلق من الطين كهيئة الطير والجواب أن الخلق ههنا بمعنى التقدير (وهي) أى أفعال العباد (كأعماله) وأداته ومشيئته) قد سبق أم جاءنا عبارة عن معنى واحد (وحكمه) لا يبعد أن يكون ذلك إشارة إلى خطاب السكون (وقضيته) أى قضائه وهو عبارة عن العمل مع زيادة أحكامه لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به لأن الرضا بالقضاء واجب والأمر بما طهر لأن الرضا بالكفر كفره لا ناقول الكفر مفضى لأفضاء والرضا عما يجب بالقضاء من المقتضى الخلق مناطاً لاحتقاق العباد وورود الآية السابقة في ذلك المقام (قوله لبطل قاعدة التكليف) وهي أن المكلف به أمر اختارى البتة (قوله) والمدح والذم والثواب والعقاب قد يقال يجوز أن يمدح ويذم بعبادة الخلق كمدح الحسن بالحسن والذم القبيح وأيضاً الثواب والعقاب فعمل الله تعالى وتصرفه فيهما هو حاصل صحه فلا يستلزم عينيتها كالا يستلزم عينية خلق لآخر عقاب محاسن النار (قوله إشارة إلى خطاب السكون) أى قوله تعالى كن فان الله تعالى أجرى عادته فيما أودع شياً على أن يقول له كن فيكون (قوله) وهو عبارة عن الفعل بؤيده قوله تعالى قضاهن سبع سموات ومن الصفات الفعلية وفي شرح المواقف إرضاء الله تعالى عند الأشاعة وإرادته الإزلية المتعاقبة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال فهي من الصفات الذاتية لكن التفسير به هو ما يرد إلى التكرار (قوله) والرضا عما يجب بالقضاء قيل عليه لا معنى للرضا بصفة من صفات

من الشيء تنبني عن الرضى دون الإرادة بالثبوت والله تعالى لا يرضى ببعض أفعال العباد وإن يريد الكل ومن الدين أن تكون أفعال العباد بحضرة تعالى يقتضى كونها بإرادته فلا يقال في إرادته ومشيئته لكان أوقع وكألفه لكونه بقله لكونه بقله بقدرة فلا وجه لتركه وكذا يقتضى الكون بسكونه عند القائل به (قوله) وحكمه لا يبعد أن يكون ذلك إشارة إلى خطاب السكون) يعنى قوله تعالى كن فان الله تعالى أجرى عادته فيما أودع شياً أن يقول له كن فيكون والاطمئنان يراد به الاختيار فان الحكم بنفي عنه والقضية تكون بمعنى الحكم فهو ترك إرضاءه وحكمه على طبق المشيئة قصد كرهات محسن القلق ويكون بمعنى الصنع وعليه جعلها الشارع لكن يفتى عنه حيثما الحكم يكون الأفعال مخلوقة تعالى إذ لا معنى لكونها بشيء إلا كونها بخلق الله ولم يجعل على معناه المصطلح عليه عند الأشاعة وهي إرادة الأزلية المتعاقبة بالأشياء احتراماً عن كثرة التكرار في الإرادة (قوله) لا ناقول الكفر مفضى لأفضاء) يحصل الجواب أن الدليل على قوله لا الرضا بالقضاء واجب لا يستلزم الإلزام لأن القضاء ليس بكنهى حتى يكون الرضا برضى بالكفر وكيف لا القضاء قائم بذاته تعالى والكفر قائم بذات العبد لا يقتضى أنه لا حاجة إلى قوله والرضا عما يجب بالقضاء من المقتضى وقد تم الجواب قبله وما يجب أن ينبه عليه

انما الرضا بالقضى ايضا واجب لكن من حيث انه مقضى والرضا به من حيث انه مكسوب العبد كثر وما هو المشهور ان الرضا بالقضاء واجب للظاهر في القضاء بمعنى الصفة الذاتية اعني ارادته المتعلقة بالاشياء لا بالقضاء بمعنى الفعل مع الاحكام والكلام فبمعنى ان الرضا به ايضا واجب (قوله) ولا تصود تعميم ارادة الله تعالى وقدرته لو كان المراد تعميم القدرة لتعرض لها لان يقال اكنى ظهور حالها من بيان حال الارادة وحيتئذ ينفذ به عن ما تقدم هذا ولا يظهر ان المراد بصل تأثير قدرة العباد ارادة ومشيئته (قوله) فلنا ان الله تعالى اراد منها الكفر والنفاق باختيارها) الاولى ارادتها لما عرفت فتذكر والمعتزلة ايضا قالوا بالارادة من غير ما فسر حيث لو اراد ايمان الكافر رغبة وانتدب لاجبار واضطرار لكانت مخالفة لقوله تعالى في ذلك الاصل قوله كمالا ان اذا اراد ان يفعل او لا يفعل فلم يخلو فلو علم ان ذلك لا يخلو من الشناعة ولا يخلو ان لو لم ارادة وقوع لشيء اختار الله ارادة الشيء مطلقا من غير امتناع التكليف اذ الارادة تصاحف ٩٦ الاختيار فيتحقق تلك الارادة المطلقة في ضمن ما يجامع الاختيار وتحقيق المقام

ان التكليف بالممتنع فيجب فلا يجوز عليه تعالى عند المعتزلة ونحن نقول لا يقيم منه شيء والتكليف بالممتنع تصرف له في حكمه ولو سلم عدم جواز التكليف بالممتنع اقصاه في امتنع لذاته واما في غيره فانما الحكم بعدم الوقوع لا الامتناع فيما اذا كان علة الامتناع ماعدا تعلق ارادته تعالى وعلمه بخلاف ما كلف به واما تعلق التكليف بخلاف ما علم الله تعالى و اراد واقع (قوله) والمعتزلة انكروا ارادة الله للشرور والقبائح الخ) قالوا فعل العباد كان واجبا يريد الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبمعكسه والمندوب يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكروه عكسه واما المباح وفعله غير المكلف فلا يتعلق به ارادة ولا كراهة وفي قوله حتى انه اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته ان انكار ارادة الشر لا يوجب ارادة الاعيان والطاعة

(وتقديره) وهو تحديد كل مخلوق بحده الذي وجد من حسن وقبح ونفع وضرر ما يحويه من زمان ومكان وما ترتب عليه من ثواب وعقاب والمقصود تعميم ارادة الله وقدرته لمناهم من ان الكل يخلق الله تعالى وهو يستدعي القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار فان قيل فيكون الكافر مجبوراً في كفره والفاسق في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة فقلنا ان الله تعالى اراد منهما الكفر والنفاق باختيارها جازا كما انه تعالى علم منهما الكفر والنفاق باختيارها ولم يلزم تكليف المحال والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشرور والقبائح حتى قالوا انه تعالى اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته لا كثره ومعصيته زعمهم ان ارادة القبح فيجبه تحلقه ويجادها ونحن نعلم ذلك بل القبح كسب القبح والاصناف به فبعضهم يكون اكثر بما يعزى من افعال العبادي في خلاف ارادة الله تعالى وهذا شيع جدا حتى عن عمر بن عبد الله قال ما لزمي احد مثل ما لزمي موسى كان معي في السفينة فقلت له لا تسلم فقال لا الله لم ير اداسي فاد الله اداسي اسلمت فقلت للجحوسى ان الله تعالى يريد اسلا مملك ولكن الشياطين لا يتركوك فقلت فقال الجحوسى فانا كون مع الشرك الاغلب وحتى ان القاضى عبد الجبار افهمه اني دخل على صاحب ابن عباد وعنده الاستاذ ابو اسحق فلما رأى الاستاذ قال سبحان من تنزه عن النجاسة فقال الاستاذ على القور سبحان من لا يجبر في ملكه الامايش والمعتزلة اعقوا والاداسي يستلزم الارادة والنهي عدم الارادة ففعلوا ايمان الكافر مراد او كفره غير مراد ونحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مراد او باعمره الله تعالى بل المراد هو الرضاء مقتضى تلك المسئلة وهو المقضى فالعقاب ان يوجب بان ارادنا اكثر لامن حيث ذاته بل من حيث هو مقضى ليس بكفر وانت خبير بان رضاء القلب بفعل الله تعالى بل يتعلق مقتضى الامن حيث ذاته ولا من سائر الحيات كانه يهديه سلامة القطرة وما كان الرضاء متعلق مقتضى الامن حيث ذاته ولا من سائر الحيات كانه يهديه سلامة القطرة وما كان الرضاء الاول هو الاصل وللمشائري اختيار الشارح هذا الطريق في الجواب فلست اتمل (قوله) حتى عن عمر بن عبد الله الخ قالت المعتزلة انه تعالى اراد من العباد ايمانهم رغبة واختيار الاجابة واضطرارا

بل الموجب انه لا يترك ارادة الغير زعم ان ترك ارادة الغير كترادة الشر فيجب وفي قول الجحوسى لان الله لم ير اداسي فلا تقرر من بان الاسلام شر بناء على اصل المعتزلة وفي قول عمرو بن عبيد بن ربيعة بالشرع بان يكون الاسلام خيرا وقول الجحوسى فانا اكون مع الشريك الاغلب يحتمل ارادة اني ارجع الشريك الاغلب و ارادة اني مضطر في يده وفي قول الهادي في بعض بالاسلام متاذه نافع في تنزيه الحق وتبسيحه حيث ينسب اليه النجاسة من ارادة الشرور والقبائح وفي قول الاستاذ تقرر من بان قصا التسميع والتنزيه فيه حيث جعله مغلوبا بالعباد بحيث يجبر في ملكه ملائشة (قوله) ونحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مراد او باعمره أي نحن نعلم من انفسنا ان الشيء قد لا يكون مراد لنا او باعمره للدواعي قوله لا ترى ان السند تنويره ولا يخلو ان الله يصح تعليله بقوله الحكم ومصلح يحيط بها علم الله بقوله ولانه لا يسلم عما يقبل وانما يصح التعليل لو كان المراد اننا نعلم ان الشيء قد لا يكون مراد الله تعالى وباعمره ولا يصح لانه اول المسئلة والمقصود اثباته بالتسليم على ما عرفت من احوالنا الصريح ان يقال نحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مراد او باعمره وقد يكون مراد او تنهى عنه الا ترى ان السيد اذا اراد ان يظهر الحق من عبيد الله بعبد باعمره بشيء ولا يريد منه فقلنا انه الى ما عمره لا يريد

الحكم ومصالح الخلق كانه المراد عما قال لكن وقع في تقريره الاختلال (قوله والعباد افعال اختيارية يشاؤون بها) ان كانت طاعة يعاقبون عليها ان كانت معصية (والكف عن المعصية طاعة والكف عن الواجب معصية فلم يخرجوا عن الحكم ووصف الافعال بالاثابة بالاطاعة والمعصية علم بالكون كالذي ليس على ان العباد اختيارا فاولا ترك الوصف بعدم الاثابة واعلم بالمعاقبة عليها كما في الافعال المبسوطة ووصف الافعال بالاختيارية يجمع عليه عند من سوى الجبرية والحكيم لا رتبة الفعل الى العبد بسبب انه يخفقه عند المعتزلة أو بان قدرته دخلا فيه كما هو مذهب الاستاذ أو بسبب ان الفعل يكسبه كما هو عند الاشاعرة أو لان صيرورته عبادة ومعصية بقدرته كما هو عند القاضي فرد بقله وللعباد افعال على الجبرية أو بقوله اختيارية على الحكم حيث قال فعمل العبد بقدرته بالاجاب واضطرار وتحت تخلف الفعل عن قدرته ومن قال مقصوده ان العبد فعلا ينسب الى قدرته سواء كانت جزء المورث كما هو ٩٧ مذهب الاستاذ أو مراد ان محضا كما هو مذهب

والاشعري فقد مضى دائرة الفادة العبارة حيث خصه بالمذهب الاستاذ والاشعري وهو شامل لمساوي مذهب الحكم (قوله الجبرية) في القاموس الجبرية بالتعريف خلاف القدرة والتسكين لمن أو هو الصواب والتعريف لا لزواج وقوله لا كما زعمت الجبرية انه لا فعل للعبد أصلا بل على ان خلاف الجبرية لا يخص ما يربى ويعاقب عليها بل في الاختيار عدهم بشمل المسامح والمكروه أيضا و بما يقال بفعل سائر الحيوانات أيضا (قوله ولا قصد) في القصد مكررة صريحة ولا حاجة لهم الى نفيه لانه يكفي في سلب نسبة الفعل الى العبدانه لا أن تبرلقصده والقصد خلق فيه من غير اختياره وإضافة الحركة الى البطش إضافة السبب الى السبب كإضافة الحركة الى الارعاش الا ان البطش علة غائية والارعاش منشأ الحركة والجبرية ان يقول الفرق وهي لعدم الاطلاع على أسباب حركة البطش بخلاف حركة عقائد الارعاش - في قولهم ان الكل يخلق الله ويؤيدهم لم يطلع الى الفرق وأورد على لزوم عدم ترتب استحقاق الثواب والعقاب انه ينبغي ان لا يسئل عما يفعل ويرد ان فيه على لزوم عدم حجة التكليف أيضا فلا وجه لتسليمه بناء على بدها عدم حجة تكليف الحداد ومنع لزوم عدم ترتب الاستحقاق بناء على ذلك لانه انضمامه في بطلان ترتب استحقاق الثواب علموه ويقع عليه عدم حجة اسناد أفعال تقتضي سابقة القصد والاختيار ان القضاء وهي فنيها وضخم الفعل للقصد مبالغة أرباب اللغة الذين يسوون أهل التحقيق للوهيم على ان الانسلا ان القضاء بحسب الوضع بل المعروف المنق على الوهم والا فلا فرق في الوضع بين ما وطال فان كلامهم موضوع للحدث والنسبة والامال لا غير وانفاهم القصد لثبوتهم القصد في تسار بعض الافعال (قوله والنصوص القطعية) بالنصب عطف على كناية المتكلم في قوله لا نانا كما ينبغي ذلك عطف على تفرق فقد عطف الادلة السميعة على بطلان مذهب الجبرية على الادلة العقلية عليه ووجه دلالة الآية الاولى على القدرة والقصد والاختيار اسناد العمل اليهم وجعلهم عاملين بوجه دلالة الآية الثانية ان علق بعيشهم وهذا

وقد يكون مراد ان ينسب عنه حكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى اولاته لا يسئل عما يفعل الا ترى ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين معصيان عبده يأمره بالثبوت ولا يبرده منه وقد يسئل من الجانبين بالاثبات وبالب تأويل مفتوح على التفسيرين (والعباد افعال اختيارية يشاؤون بها) ان كانت طاعة (ويعاقبون عليها) ان كانت معصية لا كما زعمت الجبرية من انه لا فعل للعبد أصلا وان حر كانه بمنزلة حركات الجادات لا لافرة للعبد عليها ولا قصد ولا اختيار وهذا باطل لا تافرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارعاش ونعلم ان الاول لا يختاره دون الثاني ولا لولم يكن للعبد فعل أصلا لم يصح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على أفعاله ولا اسناد الافعال التي تقتضي سابقة القصد والاختيار اليه على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب بخلاف مثل طال الغلام وأسود ثوبه والنصوص القطعية تنفي ذلك كقوله تعالى اجزاء فلا تقص ولا مغلوية في عدم وقوع ذلك كالمثل اذا اراد من القوم ان يدخلوا داره ورغبة فلا يدخلوا وليس بشئ ان عدم وقوع هذا المراد نوع نقص ومغلوية ولا أقل من الشناعة وقيل لا يفهم من الارادة الغير الجبرية الا الرضا وهو مذهب أهل السنة وهو كلام دال على التخصيص اذا رضاعدهم هو الارادة مطلقا وعندنا هو الارادة مع ترك الاعتراض أو نفس ذلك الترك فانه امره في جميع خلق الارادة وقد لا يجمعهم نعم تخلف المراد عن تعالى الارادة تنقص عندنا فلا يجوز في حقه تعالى (قوله والعباد افعال اختيارية) اعلم ان المورث في فعل العبد ما قدره الله فقط بلا قدرته من العبد أصلا وهو مذهب الجبرية أو بالانابة بقدرته وهو مذهب الاشعري أو وقدره العبد فقط بالاجاب واضطرار وهو مذهب المعتزلة أو بالاجاب واحتناع الخلق وهو مذهب الفلاسفة والمروى عن امام الحرمين أو مجموع القدرتين على ان يؤثر في أصل الفعل وهو مذهب الاستاذ أو على ان يؤثر قدرة العبد في وصفه بان يجعله موصوفاً بفعله كونه طاعة أو معصية وهو مذهب القاضي أو بذكر المقصود ههنا ان العبد فعلا ينسب الى قدرته سواء كانت جزء المورث كما هو مذهب الاستاذ أو مراد ان محضا كما هو مذهب الاشعري ويجب ان يعلم ان جميع أفعاله الحيوانات على هذا التخصيص من المذهب الا ان بعض الادلة لا يجوز الا في المكافاة لذلك خصصوا العباد بالذكور (قوله لا يصح تكليفه) لاطلاق تكليف الجاد بالضرورة وأما قوله ولا ترتب استحقاق الثواب فبني على نظر مر ذكره

١٣ عقائد الارعاش - في قولهم ان الكل يخلق الله ويؤيدهم لم يطلع الى الفرق وأورد على لزوم عدم ترتب استحقاق الثواب والعقاب انه ينبغي ان لا يسئل عما يفعل ويرد ان فيه على لزوم عدم حجة التكليف أيضا فلا وجه لتسليمه بناء على بدها عدم حجة تكليف الحداد ومنع لزوم عدم ترتب الاستحقاق بناء على ذلك لانه انضمامه في بطلان ترتب استحقاق الثواب علموه ويقع عليه عدم حجة اسناد أفعال تقتضي سابقة القصد والاختيار ان القضاء وهي فنيها وضخم الفعل للقصد مبالغة أرباب اللغة الذين يسوون أهل التحقيق للوهيم على ان الانسلا ان القضاء بحسب الوضع بل المعروف المنق على الوهم والا فلا فرق في الوضع بين ما وطال فان كلامهم موضوع للحدث والنسبة والامال لا غير وانفاهم القصد لثبوتهم القصد في تسار بعض الافعال (قوله والنصوص القطعية) بالنصب عطف على كناية المتكلم في قوله لا نانا كما ينبغي ذلك عطف على تفرق فقد عطف الادلة السميعة على بطلان مذهب الجبرية على الادلة العقلية عليه ووجه دلالة الآية الاولى على القدرة والقصد والاختيار اسناد العمل اليهم وجعلهم عاملين بوجه دلالة الآية الثانية ان علق بعيشهم وهذا

لا يكون مع انتفاء القدرة والقصد والاختيار ولو وقعت قوله والنصوص القطعية ليكون المعنى والنصوص القطعية تنفي عدم القدرة
اللازمة لعدم الفعل البعدي لصح وكان دليلاً على بطلان الثاني فالأية الأولى تدل على صحة ترتيب الاستحقاق على العلم وأساساً ما يقتضي
سابقة القصد والاختيار والثانية تدل على صحة التكليف لأنه لا بد من الكفر والقرص على الاعيان والترغب فيه ولا يتبدد
يدون التكليف وعلى هذه أسناد ما يقتضي سابقة القصد والاختيار (قوله) فإن قيل بعد تعمير علم الله تعالى الخ) وأورد على هذا
السؤال مع جوابه قد سبق حيث قلنا في تعمير إرادته تعالى أفعال العباداته يلزم أن يكون الكافر مجبوراً في كونه الفاسق مجبوراً في
فسقه فلا يصح تكليفه ما لا يعان والطاعة واجب عنه بهذا الجواب ولا بد لأن ما سبق إبطال لتعمير الإرادة لزوم الجبر وهذا ثابت
لجبر على مدعى التعمير وينبغي أن بين نعم يتجهان استقصاء الكلام فيه أولاً بالمقام السابق لسبقه والآخر فيه هين والجواب عنه بأن
السابق يمان الجبر بالنسبة إلى الموجودات ٩٨ فقط وهذا يمان بالنسبة إلى كل ممكن وهي مع ذلك خفي كما لا يخفى على من هو ذكي

بما كانوا يعملون وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر لا يغير ذلك (قوله) فإن قيل بعد تعمير علم الله
تعالى وإرادته الجبر لازم قطعاً لأنهما أمانان يتعلق بوجود الفعل فيجب أو بعدهما فيفتح ولا اختيار
مع الوجوب والامتناع (قوله) يعلم ويريدان البعدي فعله أو يتركه باختياره فلا أشكال (قوله) فإن قيل
فيكون فعله الاختياري واجباً ويمتنعوا وهذا يناقض الاختيار (قوله) فلانتم تخرجون فإن الوجوب بالاختيار
محقق للاختيار لا منافي وأيضاً منقوض بأفعال البراري جل ذكره لأن علمه وإرادته متفان
وقدر أضعاف الجبرية بعدم فائدة التكليف ولا يردم ذلك على الأشعري لجواز أن يكون داعياً
لاختيار الفعل (قوله) فإن قيل بعد تعمير علم الله تعالى وإرادته الخ) هذا يمان الجبر وعدم التفكير
بالنسبة إلى كل ممكن وما سبق من قوله (قوله) فإن قيل فيكون الكافر مجبوراً الخ) يمان بالنسبة إلى
الموجودات فقط وقد فصل في السؤال والجواب ههنا ما لم يفصل ذلك (قوله) فيجب) والالفاظ
انقلاب على تعالى جهلاً وتختلف المراتع إرادته وهكذا الحال في الامتناع وأنت تخير بأن الالفاظ
الازلية ليست الإرادة لأن أثر الإرادة حدث فتميم الإرادة محل بحث ولذا ورد في الحديث المرفوع
ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن والظاهر أن يقال ان تعلقت إرادة الوجود يجب والامتناع لأنها
على الوجود وعدم العلة على العدم هذا والمعتزلة لما جوزوا التوقف عن الإرادة في غير فعل نفسه
لم يوجبه السؤال بتعمير الإرادة عليهم (قوله) فإن قيل فيكون حينئذ فعله الاختياري واجباً) قد منع
هذه المقدمة أيضاً لأن العلم تابع للعلوم فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وسلب القدرة والاختيار
وسك ذلك الإرادة إذا تفرعت عن علمه تعالى بالاختيار من البطلان فعمل فتأمل (قوله) محقق
لاختيار) فلا يكون فصل البعد مكرراً المجاد وهو المقصود ههنا وأما أن ذلك الاختيار ليس من
العبد لأنه لا يوجد شيئاً يكون من الله تعالى فيلزم الجبر فذلك مذهب الأشعري وهو جبر متوسط
وأما الذاهبون مذهب الاستاذ فلهم أن يقولوا الاختيار بمعنى الإرادة صفة من شأنها أن تتعلق
بكل من الطرفين لإدراج مخرج فيكون الاختيار من الله تعالى لاستلزام الجبر كان صدور إرادته
تعالى عن ذاتها لا يجاب لا يناقض كونه تعالى فاعلاً مختاراً بالانفاق (قوله) وأيضاً منقوض الخ) توجه

عدمها ولا يذهب عليك أنه يمكن أن يقال في العلم أيضاً على نحو الإرادة بأنه أعلق العلم بالوجود وجب والامتناع أعدم النقض
تعلق العلم بالوجود يقتضي امتناعه والارح خروج أمر عن علمه فافهم (قوله) فيكون فعله الاختياري واجباً ويمتنعوا الاشكال قوي
ومتنع منافاة كون الشيء واجباً ويمتنعوا الاختيار حتى تمنع اقتضاء العلم الوجوب واضح إذ العلم تابع الوقوع فلا وجوب الوجوب وأما
نقضه بأفعال البراري جل ذكره فليجانب علمه ظاهر لأنه عالم في الازل بكل ما قبله فيكون واجباً فلا يكون اختيارياً بأما اعتبار الإرادة
فقبل مبنى على أزلية تعلقاتها وفيه بحث لأنه كان تعلق الإرادة وإن كان حادثاً لا يوجب الفعل فيخرج عن اختيار البعد كذلك هذا
الاجاب يخرج عن اختيار الواجب ولا يمكن أن يدفع النقض بأن تعلق إرادته باختياره فلا يخرج له الوجوب المتنع عليه من كونه
مختاراً لاختلاف البعد فإن تعلق إرادته تعالى ليس باختياره لأن تعلق إرادته تعالى عقب إرادة البعد فتدبر (قوله) ومعلوم أن المقذور
الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين ولا تحت مستقلة وغير مستقلة واللام تكن المستقلة مستقلة ويمكن أن يقال الدخول تحت
مستقلتين وغير مستقلة دخول تحت مستقلتين هما المستقلة وبمجموع المستقلة وغير المستقلة فلذا لا كفى بنى الدخول تحت قدرتين

بل غي فلا يلتفت إليه فأنك بما
سمعت عنه غنى (قوله) لأنهما
أمانان يتعلق بوجود الفعل فيجب
أو بعدهما فيفتح (قوله) وأورد
على هذه التسليم إرادة ليس
الوجودات أذلو كانت الإرادة
شاملة لا لعدم أيضاً يمكن عدم
أثر لأن كل مراد حادث بل العدم
تعييه عدم الإرادة كما نطق به
الحديث المرفوع ما شاء الله كان
وما لم يشأ لم يكن هذا ونحن نقول
عدم الإرادة على عدم الشيء يحكم
أن عدم العلة على عدم الفعل فالتعلق
الإرادة بالعدم لا يجتمع علان
مستقلتان على شيء فلا يظهر كما قيل
أن يقال ان تعلقت الإرادة بالوجود
يجب والامتناع لا امتناع المعلوم
يدون العلة وثالث أن تتكافأ بأن
عدم الأشياء كوجودها مرتبط
بإرادته الآن ارتباط الوجود
بوجودها وإرتباط البعد بعدمها
فلا ينبغي بتعلق الإرادة بالعدم إلا
أن تقتضي الإرادة عدم باعتبار

مستقلين ولا يخفى ان السؤال انما هو جمعي على لم يجعل فعل العبد تحت مجموع القدرتين كالاستاذ والقاضي (قوله وبالضرورة ان
 لقدره العبد و ارادته مدخلا) وان اثبت فبالبرهان على ما عرفت وباللهي ليس الا مطلق المدخلية سواء كان بالتأثير ولا لا بمجرد كونه
 صراحا محضا كالأحرار بالنسبة الى النار لا يتأثر كما نرى في النار ليس بهيكل انما غايته تقسيم البرهان على ان الكل
 بخلافه تعالى استقلا (قوله وايضا الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق) قيل هذا هو ٩٩ التعقيب الذاتي والا فلا القدرة مع الفعل

أقول ليس التعقيب الذاتي أيضا
 بحسب الحاقية لأن خلق الله
 تعالى الفعل لا يتوقف على صرف
 العبد القدرة والألا احتياج في خلق
 الأفعال الى غيره تعالى عن ذلك
 بل صرف العبد قدرته من الأسباب
 العادية التي ليست سببها الواجبة
 فكذلك التعقيب وحرف البعد
 قدرته و ارادته انما يصير كسبائه
 خلقه تعالى حتى لو صرف قدرته
 ولم يتخلقه الله تعالى لم يكن كسبا
 قال كسب مقتضى على الخلق ذاتا
 متأخر عنه وصفا ولا بعد في ذلك
 فان الزم باعتبار ذاته مقدّم على
 القتل واعتبار انفضائه الى الموت
 قتل فالزم باعتبار ذاته مقدّم على
 الزم باعتبار كونه قتيلا وكون
 الفعل مقدور والله تعالى باعتبار
 الابداء ومقدور العبد بجمعة
 الكسب بجمعة عليه ان الكسب
 صرف القدرة فالخلق الصرف
 اما الله تعالى فلا شيء للعبد واما
 العبد فهو خالق بعض أفعاله ولا
 ينفع دعوى كونه اعتبارا في
 انجازه عن كونه مخلوقا للعبد لان
 مسئلة خلق الأفعال تم للأفعال
 الاعتبارية الا ترى انه جمل
 الكسب من الخسوفات وان كان
 كون الفعل موجودا من الله
 وكونه مكتسبا من العبد فهو
 راجع الى مذهب القاضي ان
 الفعل تحت قدرتين تحت قدرة
 الله بحسب ذاته وتحت قدرة العبد

بأفعاله فلزم ان يكون فعله واجبا عليه • فان قيل لا معنى لكون العبد فاعلا بالا اختيار الا كونه
 موجدا لأفعاله بالقصد والارادة وقد سبق ان الله تعالى مستقل بخلق الافعال وايضا هو معلوم
 ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين • قلنا لا كلام في قوة هذا الكلام وماتته الا الله
 لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله تعالى وبالضرورة ان القدرة العبد و ارادته مدخلا في بعض
 الأفعال كحركة الطس دون البعض كحركة الارضات احصنا في التفصي عن هذا المصنف الى القول
 بان الله تعالى خالق كل شيء والعبد كاسب وتحقيقه ان صرف العبد قدرته و ارادته الى الفعل كسب
 وايضا الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين
 تحت قدرتين فالعبد مقدور بالله بجمعة لا يحدود مقدور بالعبد بجمعة الكسب وهذا قدر من المعنى
 ضروري وان لم تقدر على أن يدعى ذلك في تلخيص العبارة المفصلة عن تحقيق كون فعل العبد
 بمقتضى الله تعالى وايضا مع ما فيه للعبد من القدرة والاختيار ولهم في الفرق بينهما عبارات مثل
 ان الكسب ما وقع له والخلق لا يملكه والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق مقدور وقع
 لافي محل قدرته والكسب لا يملكه والخلق لا يملكه • فان قيل فقد اتممت ما نسبته
 الى المستقلة من اثبات الشبهة • قلنا الشبهة ان يجمع اثنتان على شيء واحد وينفرد كل منهما بما هو له
 دون الآخر كحركة القرية ولحقها وكذا جعل العبد الخالق الفاعل والاصانع خالق السائر الاعراض
 والاحياء بخلاف ما اذا اضيف امر الى شيئين بجهتين مختلفتين كارض تكون ملكة لله تعالى
 بجمعة الخلق والعبد بجمعة ثبوت التصرف وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجمعة الخلق والى
 العبد بجمعة الكسب • فان قيل فكيف كل كسب القبيح فيباسبها هو جبالا الاستحقاق لازم

النقص بالمعنى ظاهر واما بالارادة فبني على ازلية تعلقاتها ايضا وقد يجب بان الاختيار هو المتكبر
 من ارادة الضم حال ارادة الشيء لا بعد ها و كان يمكن في الازل ان تتعلق ارادة تعالى بالخلق بدل
 الفعل وليس قبل تعلقه فالتعلق علم موجب له اذ لا قبل للازل بخلاف ارادة العبد قدسبر (قوله
 مدخلا في بعض الأفعال) أي بالذوران والترتب المحض كالأحرار بالنسبة الى مدس البر
 لا بالتأثير اذ لا حكم للضرورة فيه (قوله وتحقيقه ان صرف العبد الخ) صرف القدرة جعلها متعلقة
 بالفعل وهو يتعلق الارادة بمعنى انه يصير سببا لاي يخلق الله صفة متعلقة بالفعل واما صرف
 الارادة أي جعلها متعلقة بفعل زان يكون لذاته على ما عرفت في ارادة الله تعالى وقيل صرف
 القدرة قصد استعمالها وهو غير القدرة الذي تحدث عنه القدرة كاصحى لان صرف القدرة
 متأخر عن القدرة للتأخر عن القصد وليس بشيء لان قصد الاستعمال يقتضي ان توجد القدرة
 ولا تستعمل فلا تكون مع الفعل كما هو مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل ثم ان تقدم الشيء
 باعتبار ذاته لا ينافي تأخره بحسب وصفه كما في قولك رماه فقتله فان الزم باعتبار انفضائه الى الموت
 يكون قتيلا وذلك عند تحقق الموت (قوله وايضا الله تعالى الفعل عقيب ذلك) هذا هو التعقيب
 الذاتي والا فلا القدرة مع الفعل (قوله وينفرد كل منهما بما هو له) قيل فينبغي ان لا يترك في مذهب

بحسب وصفه (قوله والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق لا في محل قدرته) فيه ان الكسب قائم بالقدور وكذا الخلق بالخلق وكل
 منهما واقع في محل قدرته ويمكن أن يدعى بأن المراد ان الكسب مقدور وقع مكسوبا في محل قدرته والخلق مقدور وقع مخوفا لا في محل
 قدرته والعبارة المستقيمة الكسب لحدود وقع في محل قدرته والخلق مقدور لافي محل قدرته ووجه عدم صحة انفراد القادر بالكسب انه
 مالم يخلق الله الفعل عقيب صرف القدرة لا يصير كسبا (قوله ان الشبهة ان يجمع اثنتان وينفرد كل منهما بما هو له) فيه انه يجمع الخالق

والكسب في الأفعال وانصرف الواجب بالخلق والكسب الكسب ولا بد أن الكسب أمر اعتباري لما عرفت (قوله أن الخالق حكيم لا يتخلق شيئا إلا له عاقبة محمودة) فيه أنه إذا كان هذا الخلق عاقبة محمودة يكون الكسب أيضا كذلك لأن ما يرتب على الخلق يرتب على المكسوب ولا يخفى قوة هذا الإشكال وفاته ما عكر أن يقال إن الإنسان عاقبة محمودة مع العلم بأن له عاقبة محمودة حسن وبدونه قبيح وفيه أنه لو علم المكاسب العاقبة المحمودة لا تتجسس بل من مستحقة للذم وبغير أن يقال المبدأ يطلب بفعل القبيح معاملة نفسه ولا مصلحة له فيه فمعدتها وانما الخلق يطلب بفعل القبيح معاملة العالم له معاملة نفسه فتعالي عن السخة وإن الخلق يتصرف في له مكسبه بإنشاء والكاتب يتصرف في ذلك الغير بما لا يرضى به وذلك سفه (قوله والحسن منها) في المواقف القبيح مانه عن شرعها عن تحرير وتنزيه والحسن بخلافه كالواجب والمنسوب والمباح فان المباح عند أكثر أصحابنا من قبل الحسن وكفعل الله سبحانه وتعالى فانه حسن أبدا بالاتفاق هذا وفي تعريف الحسن أنه يدخل فيه فعل الباطن مع أنه قال وفعل الباطن قد قيل أنه لا يوصف بحسن ولا قبيح بانفاق الخسوم وفعل الصبي مختلف فيه وقول الشارح ١٠٠ وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب في الآجل تعريف الحسن من أفعال

العباد فلا يزدعروج أفعاله تعالى نعم يرد دخول فعل الصبي ويدفع بأنه ذهب إلى انصافه بالحسن كما هو مذهب البعض وتعلق المدح لا يصح العاجل قال الله تعالى في شأن أهل الجنة سلام قولا من رب رحيم والثواب أيضا لا يصح الآجل فان كثيرا ما يجري الفعل عاجلا إذا صدقة تركه لا لا يوترى في السر كما ورد في الأثر والمسرد المدح في الشرع لا باعتبار انقضائه العقل فيكون في التعريف أحد الأمرين وكون التفسير بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب أحسن لشموه المباح لما عرفت أن المباح حسن عند أكثر أصحابنا ولأن الرضا يشمله فينبغي أن يجعل محكما عليه به والذم قول أو فعل أو ترك قول أو فعل ينبغي أن يصاح حال العبر كذا في المواقف ومقتضاه أن المدح أيضا

والعقاب بخلاف خلقه قلنا أنه قد ثبت أن الخالق حكيم لا يتخلق شيئا إلا له عاقبة جيدة وإن لم نطلع عليها بخبر صائبان ما نستقصيه من الأفعال قد يكون له فيها حكم ومصلحة كما خلق الأقسام الطبيعية الضارة المؤلمة بخلاف الكسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا كسبه للقيح مع ورود النهي عنه فبحسب ما هو جبال استحقاق الذم والعقاب (والحسن منها) أي من أفعال العباد وهو ما يكون متعلقا بالمدح في العاجل والثواب في الآجل (والحسن منها) أي من أفعال العباد وهو ما يكون متعلقا بالمدح في العاجل والعقاب في الآجل (ليس برضاه) لما عليم من الاعتراض قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يعني أن الإرادة والمشية والتقدير يتعلق بالكل والرضا والحمد والامر لا يتعلق إلا بالحسن دون القبيح (والاستطاعة مع الفعل) خلاف الفلز (وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل) إشارة إلى ما ذكره صاحب البصرة من أنه عرض بخلقه الله تعالى في الحيوان يتعل به الأفعال الاختيارية وهي علل للفعل والجوهر وعلى أنها شرط لداء الفعل لعلته وبالجملة هي صفة يتحققها الله تعالى عند قصد كسب الفعل به سلامة الأسباب والآلات فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير وإن قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر فكان هو المضيح لقدرة فعل الخير فيسقط الذم والعقاب وللهذا ذم الكافر بنه لا يستطيعون السمع الاستماع مع أنه أفع شريعة من مذهب المعتزلة وليس بشيء لأن كلامه المؤثر من منفرد به الله من دخله في التأثير على أن تأثير قدرة العبد في بعض الأمور يجعل الله تعالى وخلقه كذلك ليس أفع من نفي دخل قدرة الله تعالى بالكلية ولا يجري في ملكه إلا ما شاء (قوله وهي علل الفعل) أي علل عادة كالنار للأحراق والجوهر وعلى أنه شرط عادي له كسب الملاقاة ولك أن تقول من شأنها التأثير عنده ومن شأنها توقف تأثير الفاعل عليه عند فهم فاعل (قوله فكان هو المضيح) يشير

أعمهم القول والفعل وتركهما المشهور أن المدح والذم من الأقوال كالجود ولا يدخل في التعريف ترك السنة وإن لعقاب عمله لأنه متعلق به الذم لا بما عاقب عليه وبوجه حرمان الشقاعة (قوله برضا الله تعالى) اتفاقا لكن عندنا نفي إرادة الله من غير اعتراض على الفاعل وعند المعتزلة بمعنى إرادة الله وكذا الحكم بأن القبيح ليس برضا أيضا متفق عليه لكن عندنا نفي أنه مراد من غير ترك الاعتراض وعند المعتزلة بمعنى أنه غير من أفع رضاءه تعالى إرادة من غير اعتراض وعندهم إرادة الإلزام للقبيح عندهم متعلق الذم أيضا لا يخص العاجل قال الله تعالى فأذن مؤذن ينسبهم لآلئ الله على الظالمين وكذلك تعلق العقاب لا يصح الآجل قال الله تعالى فأخذ الله نكال لا تحرقه الأولى وقوله يعني أن الإرادة والمشية الخ فذلك جميع ما سبق من مسئلة تعلق الإرادة والمشية والتقدير ومسئلة تعلق الرضا وعده وليس المعنى أنه لا يرجع مسئلة الرضا ذلك لكن يتجه أنه لا يمكن هنا حيث المحبة والإمهارة أن رقة قد استمررت الأمر والجمعة يستلزم أن الرضا (قوله فكان هو المضيح) لقدرة فعل الخير فيسقط الذم والعقاب يستلزم منه استحقاق الذم والعقاب لا ضاعة قدرة فعل الخير وفيه أنه لو كان كذلك لكان معاقبا بقصد فعل الشر على أن العقاب بقصد فعل الشر معفو ما لم يعمل ويمكن أن يجاب عنه بأن الحسنات بهذه السبلات وكف النفس عن فعل الشر مع القدرة عليه بمحوسبة تضيق قدرة فعل الخير فقدم العقاب على القصد

لا ينافي استحقاق العقاب والظاهر أنه لا يقتصر على استحقاق العقاب على تضييع قدرة فعل الخير بل من علة محسب قدرة الشر وكسب الشر واضاعة فسل الخير أيضا وقوله فلهذا ذم الكافرين بأنهم لا يستطيعون يعني بأن الفعل على عدم الاستطاعة مع ان العدم ان في خارج عن قدرتهم لذلك التضييع وضم نقول الاشبه ان معنى لا يستطيعون السمع في معنى صميرزل آذانهم منزلة العدم لعدم ترتيب الفاعلة عليها وترتسم منزلة عدم السمع (قوله والا لازم وقوع الفعل بالاستطاعة وقدرة) وقد اتفقوا على أنه لا فعل الا مع الاستطاعة وفي ان قدرة العبد بسبب ولوعا فلا جرمه لمسا قبل ان هذا الكلام الزايع على من يقول بتأثير القدرة الحادثة والافلا تدخل للا استطاعة في وجود الفعل حتى يستحيل بدونها (قوله فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع في إمكان تجدد الامثال) أشار بما سيصرح ان من منع استحالة بقاء الاعراض ومنع حدوثها لم يزل ولم يزل وقوع الفعل بالاستطاعة لو كانت الاستطاعة قبل الفعل لانه يجوز وجودها عند الفعل بتجدد الامثال كما في اعراض شوم قاتوا وادفعه ١٠١ بأن المراد ان الاستطاعة هي الفعل مقارنة

للفعل والا لازم وقوعه بالاستطاعة سواء كانت تلك الاستطاعة مسبقة بالامثال ولا فاعله ان الاشعري في الاستطاعة قبل الفعل وهذا الكلام يوجب جوازه ودفعه بأن في الاشعري الاستطاعة قبل الفعل ليس لان وجود الفعل يتوقف على انتفائه بل لانه لا يساعد البين ومالم يقدم دليل على وجود الممكن لا يحكم بوجوده لان الاصل العدم فيبقى على اصوله فم يمكن بيان انتفائه الاستطاعة قبل الفعل من غير توقف على امتناع بقاء الاعراض بأن يقال لا دليل على ثبوت القدرة التي هي الفعل قبله فالشك ان لا يحدث مع الفعل لان الاصل العدم قبل حصوله ان ليس في وجود المثل السابق داخل في دعوى الاشعري وفيه بحث اذا ذهب أن لا قدرة قبل الفعل أصلا ومذهب المعتزلة

واذا كانت الاستطاعة عرضا وجب ان تكون مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه والا لازم وقوع الفعل بالاستطاعة وقدرة عليه لماس من امتناع بقاء الاعراض فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع في إمكان تجدد الامثال فعقب الزوال فن أن يلزم وقوع الفعل بدون القدرة قلنا غنا عن ذلك اذا كانت القدرة التي هي الفعل هي القدرة السابقة أما اذا جعلتها المثل المتجدد المقارن فقد اعترف بأن القدرة التي هي الفعل لا تكون المقارنة له ثم ان ادعيت أنه لا بد لها من أمثلة سابقة حتى لا يمكن الفعل بأول ما يحدث من القدرة فعلى كالبان وأما ما يقال لو فرضنا بقاء القدرة السابقة إلى الفعل أمما بتجدد الامثال وأما باستقامة بقاء الاعراض فقل قول يجوز وجود الفعل في الحالة الاولى فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنته الفعل بالقدرة وان قالوا بامتناعه لم الحكم والترجيح بل امر به اذا القدرة بمحالها لم تتغير ولم يحدث فيها معنى لاحتحالة ذلك على الاعراض فلهذا الفعل في الحالة الثانية واجبا وفي الحالة الاولى مجتمعا ففهم نظر لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية بوجوب حدوث كل فعل يجب أن يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يتبع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرر ونجته مع التراط ولا يجوز أن يتبع الفعل في الحالة الاولى لا تتقاء شرطا أو بوجود مانع ويجب في الثانية تمام الشرائط مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على الوجه الذي في ترك الواجبات وان لم يكتب القبح وهو لا ينافي الذم في فعل التبيات وجه آخر وهو صرف القدرة اليه على ما يصح (قوله والا لازم وقوع الفعل بالاستطاعة) لا ينافي ان هذا الكلام الزايع على من يقول بتأثير القدرة الحادثة والافلا تدخل الاستطاعة في وجود الفعل حتى يستحيل بدونها (قوله لماس من امتناع بقاء الاعراض) فلان نقض بقدرة الله تعالى اذا سمع من قبل الاعراض عندهم (قوله فقد اعترف بأن القدرة الخ) حاصله أنه ليس في وجود المثل السابق داخل في دعوى الاشعري وفيه بحث اذا ذهب ان لا قدرة قبل الفعل أصلا ومذهب المعتزلة جوازها قبله لانه لا بد من مثل سابق كما يستعرفه (قوله لاحتحالة ذلك على الاعراض) والا يلزم

جوازه قبله لانه لا بد من مثل سابق كما يستعرف ويصحب دفعه بأن المص عند الاشعري كون تلك القدرة قبل الفعل والمثل عند المعتزلة جواز تلك القدرة قبله على أنه ذكر صاحب المواقف ان أكثر المعتزلة قالوا بالقدرة قبل الفعل وقال السبكي في شرحه وبتعلق به حديثه فيسئل تعلقه بالمثل حال حدوثه (قوله فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل بالقدرة) لأن مذهبهم ان تعلق القدرة كوجودها قبل الفعل ويستحيل تعلقه بما قبله حال حدوثه ولازم ايجاد الموجود وقوله ولا يحدث فيه معنى لاحتحالة ذلك على الاعراض والا يلزم قيام العرض بالعرض بعض ما يتعلق به نظر الشارح حيث قال ولا يجوز أن يتبع الفعل في الحالة الاولى لا تتقاء شرطا لانه يتعلق بهذه المقدمة وتنص عليه أنه لا يلزم من عدم حدوث معنى فيه أن يكون وجوب الفعل في الحالة الثانية وامتناعه في الحالة الاولى في تحصيلها واز وجود شرط في الحالة الثانية من حدوث وصف اعتباري فيه فمثل وسوخ القدرة فلا يلزم قيام العرض بالعرض أو غير ذلك من الامور البانية فن قال ورد عليه أنه يجوز أن يكون الحادث وصفا اعتباريا مثل وسوخ القدرة لا معنى موجودا يتبع قيامه بمثله فقد غفل عن أنه بعض ما سلف ذكره الشارح وبغائه تلك مذهبهم من المواقف ورضع ما ذكره الشارح

في وجه التفران القائمين يكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون باستطاعة المقارنة الزمانية الخ (قوله ومن ههنا ذهب بعضهم الى انه ان ارد) قبل هذا البعض الامام الرازي ومقدمه رفع التزاع وفيه بحث لان الاشعري لا يجوز وجود القدرة الغير المستجمعة قبل الفعل والاولى الفعل بدون القدرة لا متنازع الاغراض والعزلة لا يجوز ان تكون القدرة عليه معه والا (زم ايجادا) وجود افراد البعض تحقيق الحق من غير تقديره ذهب وفي ان وجود القدرة قبل الفعل بحث لان يستدلي بحكمه به العقل وقوله واما امتناع بقاء الاعراض الخ دفعها بقية في قوله ولا تقبل وجه امتناع قيام البقاء والعرض معا المحل انه سائلا لا يكون احدهما اولي أن يكون وصفه لا لا تختم الا تنكروا قبل ١٠٢ وانه حينئذ ليس احدهما اولي بالوصفة لا لا تختم شي من الامور القائمة بالمحل لكن

في انعام هذا الوجه صعوبة
اذ الوصفه تابع الاختصاص
النسب فيجوز ان يكون هذا
الاختصاص لواحد من امور
قائمة بعمل دون آخر (قوله) أشار
الى الجواب بقوله (فهو انه ان كان
سلامة لاسباب باقية الوقت
الفعل لزم قيام العرض بالعرض
ولو قيل السلامة امر على زم
قيام العرض بالمسودم وان لم
تكن باقية لزم تكليف العارض
لا يقال تختار انها ليست باقية
لكون البقاء عرضا ولو كان
مستمرة الى حين الفعل لا لنا
نقول فليكن العرض والقدرة
أيضا مستمرين بل ينبغي ان قال
سلامة الاسباب بتعدد بتعدد
الامثال بشهادة الحس بخلاف
القدرة انه لا دليل على وجودها
قبل الفعل وتجددها (قوله فان
قبل الاستطاعة صفة المكاف)
يمكن ان نمتنع كون الاستطاعة
بهذا المعنى صفة المكاف لا لنا
نقول لو لم تكن صفته كيف يصح
انعام التكليف عليه قلت
صح لانه يرفع به عن المكاف ولو
اورد هذا السؤال على كون

السواء ومن ههنا ذهب بعضهم الى انه ان ارى بالاستطاعة القدرة المستقيمة على جميع شرائط
التأثير فالحق انعام الفعل والافتقار واما امتناع بقاء الاعراض فبني على مقدمتان صعبة البيان
وهي ان بقاء الشيء امر محقق زائد عليه وانه يمتنع قيام العرض بالعرض وانه يمتنع قيامها معا
بما لمحل والما استدلال القائمون بكون الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف حاصل قبل الفعل
ضرورة ان الكافر مكاف بالاعيان وتلك الصلوة مكاف به بعد دخول الوقت فلو لم تكن
الاستطاعة مقفلة حينئذ لزم تكليف العارض وهو باطل أشار الى الجواب بقوله (وقد وقع هذا الاسم)
اي معنى لفظ الاستطاعة (على سلامة الاسباب والا لا) والجواب (خ) كافي قوله تعالى والله على الناس
اعلم البتة من استطاع اليه سبيلا فان قبل الاستطاعة صفة المكاف وسلامة الاسباب والا لا
ليست صفة له فكيف يصح تفسيرها بها قلنا المراد سلامة الاسباب والا لا له والمكاف
كأنه صفة بالاستطاعة ثم قد يقال حيث يقال هو ذو سلامة الاسباب الا انه لتركه لا يتفق منه
انتم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة (وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة) التي هي
سلامة الاسباب والا لا لا الاستطاعة بالمعنى الاول فان ارى بالبحر عدم الاستطاعة بالمعنى

قيام العرض بالعرض ورد عليه انه يجوز ان يكون الحادث وصفه عارضيا بمثل رسوخ القدرة
لا معنى موجودا يمتنع قيامه بمثله (قوله ومن ههنا ذهب بعضهم) وهو الامام الرازي وبه يرتفع
نزاع الفريقين لان الشيخ لما لم يقل بتأثير القدرة الحادثة ففسرها بالتأثير بجميع الكسب فصار
الحاصل ان القدرة مع جميع جهات حصول الفعل بها وامتنعها مقارنة وبدونها سابقة وفي كلام
الامدنى ان القدرة الحادثة من شأنها التأثير لكن عدم التأثير بالفعل لوقوعه متعلقها بقدرة الله
تعالى وحينئذ لا اشكال أصلا (قوله وانه يمتنع قيامها) أي قيام الشيء وبقاءه معا بالمحل بمعنى
تبعيتها له في الضمير والافليس جعل أحدهما صفة للآخر أو لم من العكس بل الكل صفة المشبوع
وجهه الصعوبة فيه ان تابع شيء في الضمير يجوز ان يكون تابعا لا بحصرية صفة ذاتية بينهما (قوله
المراد سلامة الاسباب) يعني ان التكليف وصف اضافي لا يبرعنه تارة لفظ يحمل دل على الاضافة
ختموا تارة لفظ مفصل دل على انهما يصحان لافراق الاباج لوال تفصيل ونظيره القول وكثرة المال
وكون الاستطاعة وصفه ذاتيا للأكاة مخنوع والامه يصح تفسيرها بسلامة أسبابه وقوله وذو
سلامة أسبابه بية صفة المحل لاجتماع التفسير وهذا الاقرب ما أخاه بهش الا فضل من أن أمثله
منبسة على التامع فان وصف المكاف كونه بحيث ملئت أسبابه ولو وضح الامر تسوخي في عدد
سلامة الاسباب وصفه (قوله تعتمد على هذه الاستطاعة) والمرقية ان سلامة الاسباب مناط

الآية شاهد هذا الاطلاق لا يجبه عليه هذا المنع لان الاستطاعة صفة المكاف بالبحر حيث أسندت اليه وسلامة
الاسباب ليست صفة له لكن يحتاج حل كلامه عليه الى تخصيص المكاف في عبارة بالمكاف بالبحر وظاهر الاطلاق وان كان قوله
فكيف يصح تفسيره اياه انسب بهذا الاحتمال وهو تفسيره احيث لا يتحمل الرجوع الى الآية وقولنا هو ذو سلامة أسبابه لا يستلزم
كون سلامة أسبابه وصفه اذ يقال هو ذو سلامة مع ان الغلام من وصفه له ويريد بقوله اسير فاعل يحمل عليه بجملة معناه عليه (قوله
وجه التكليف) نعم هذه الاستطاعة التي هي سلامة الاسباب اذ به يمكن العبد من القصد الذي يتخلق الله القدرة عقيبها لا محالة
وقوله لا الاستطاعة بالمعنى الاول فيه مسامحة كما في قوله فان ارى بالبحر عدم الاستطاعة بالمعنى الاول وفي اطلاق البحر في العرف

واللغة على المعنى الأول نظر اذ لا يفهم فيها معنى الجزر الا لعدم الاستطاعة الثانية (قوله وقد يجب بان القدرة صالحة للصدق عند أي حقيقة يرضى الله عنه) جعل الشارح وجه القصد يحصل للجواب ان الكافر مكاف بالايان لقدرة الله الصبر وقلة الكفر فلا يلزم تكليف العاجز فلزم القول بصدق القدرة على الفعل ويمكن أن يكون مراد الامام بالقدرة سلامة الالات ويكون كلام المتن غير القول الامام اي (قوله هذا محال يتصور فيه نزاع) فيه بحث اذا اشعري لا يجوز ١٠٣ تقدم القدرة لا امتناع قضاء العرض فلا وجه أن

يقول بانه لا يلزم قضاء العرض (قوله ولا يكاف العبد باليس في وسعه سواء كان غشاقا في نفسه كجمع الضدين) هذا ما اتفق على عدم جواز التكليف به على ما هو المشهور وان غايل كلام المواقب فتارة يشعر بان الافي فيه ايضا وتارة بالانقاص وأما الممكن في نفسه الممتنع من العبد لعداة فعدم وقوع التكليف به متفق عليه انما الخلاف في جواز وأما ما يتنع بناء على علم الله تعالى أو ارادته بخلافه فالتكليف به واقع بقوله وانما النزاع في الجواز بوجه انه وقوع النزاع في جواز جمع أقسام ما لم يقع به التكليف قطعي ما يشعر به بعض كلام الواقب صحيح وعلى ما يشعر به البعض الآخر وهو المشهور ويجب تخصيص النزاع في الجواز بالممتنع في نفسه وأشار بقوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع ان الزمان في قوله ولا يكاف العبد الزمان في قوله ولا يكاف العبد غير محفوظ وعامل على ان الامر في قوله تعالى انشوبق باسماء هؤلاء ليس للتكليف ان الملازمة ايسوا من أهل التكليف ولا حاجة لدعوى عدم وقوع التكليف على جعل تحميل ما لا يطاق على

الأول فلا نسلم أنه تكليف العاجز وان أراد بالمعنى الثاني فلا نسلم (ومع الجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الأسباب والآلات وان لم يحصل حقيقة القدرة التي هي الفعل وقد يجب بان القدرة صالحة للصدق عند أي حقيقة يرضى الله تعالى حتى ان القدرة المعروفة الى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان ولا اختلاف في الافي التعلق وهو لا يجب الاختلاف في نفس القدرة فان كان قادر على الايمان المكاف به الا انه صرف قدرته الى الصبر وضع باختباره صحتها الى الايمان فاستحق للزم والمقاب ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليم الكون ان القدرة قبل الفعل لان القدرة على الايمان في حال الكفر تكون قبل الايمان لا محالة فان اوجب بان المردان القدرة وان صحت للصدق لكسبها من حيث التعلق بالعدم لانه لا تكون الا معه حتى ان ما يلزم مقارنته للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنته للترك هي القدرة المتعلقة به وأما نفس القدرة فقد تكون متممة متعلقة بالصدق قلنا هذا محال يتصور فيه نزاع بل هو ممنوع من الكلام فلما تم (ولا يكاف العبد باليس في وسعه سواء كان غشاقا في نفسه كجمع الضدين) أو يمكن في نفسه اي لا يمكن للعبد يتكلم في الجسد وأما ما يتنع بناء على ان الله تعالى علم خلافه أو اراد خلافه ككتمان الكافر وطاعة المعاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدورا للتكليف بالنظر الى نفسه ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه كقوله تعالى لا يكاف الله نفسا الا وسعها والاخرى في قوله تعالى انشوبق باسماء هؤلاء لا تخفى دون التكليف وقوله تعالى حكايتهن حال المؤمنين بنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ليس للردوا التحميل هو التكليف بل ايصال ما لا يطاق

خلق الله في القدرة الحقيقية عند القصد بالفعل بعد السلامة لاحاجة من جهة العمل بالالف (قوله ولا يكاف العبد باليس في وسعه) تحرر المقام ان ما لا يطاق على ثلاث هي ارب ما يتنع في نفسه وما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد لعداة وما يمكن منه لكن تعلق بعده على تعالى وارادته الاولى لا يجوز ولا يقع تكليفه اذ قالوا الثانية لا تقع اتفاقا وتجوز عند اختلافه الثالثة تجوز وتقع لاتفاق فهذا توجيه ما قيل تكليف ما لا يطاق واقع عند اختلافه لا يتصور لا يقول بل لا يصحها من المراتب نظرا الى امكانها من الصديق وقد يوجه ايضا بان القدرة الحادثة غير مؤثرة وغير ساقطة على الفعل عنده فيكون محال ليطاق هذا الاعتبار وفيه بعد لانه يستلزم كون كل تكليف كذلك وهو محال يقول به (قوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع) أي بما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد في نفسه بقرينة قوله وانما النزاع في الجواز ولثان تأخذهما على الإطلاق لانه لا يستلزم التحمل وقد يقال ان الباب كات بالايان وهو تصديق النبي عليه السلام في جميع ما علم بحجته به ومن جعله انه لا يؤمن فقد كفر بما يصدق في ان لا يصدق واذا كان ما وجد من نفسه بخلافه مستحيل قطعاً فيثبت منع التكليف بالمرتبة الاولى فضلا عن الجواز وفيه بحث لانه يجوز ان لا يخاف الله تعالى العلم بالمع فلا يصح من نفسه خلافه نعم هو خلاف العادة

غير التكليف لانه لا ينافي عدم وقوع التكليف وانما ينافي عدم امكانه قال القاضي في تفسيره ما معناه لا يحملنا ما لا طاقة لنا به من البلاء المعقوبة أو من التكاليف التي لا تقع في الطاقة البشرية وهو يدل على جواز التكليف على اطلاقه لا على ما سئل التخصيص عنه ولا يخفى ان حله على عدم تحميل العوارض والعقوبات والبالايعة دلالة تحتها لا تناسب أن يسأل السائل عدم تحميل ما لا طاقة له به بل الظاهر أن يسأل السائل عدم تحميل العوارض والبالايعة مطلقا ولا يذهب عليك ان العلم بعدم وقوع التكليف مع جواز عباليس في الوسع محال طريق اليه الاخبار تعالى فلذا استدل عليه بقوله تعالى لا يكاف الله نفسا الا وسعها لكن الدليل لقيامه لو لم يكن الزمان

المتشبه من ادلوه يكن المتشابه المتشبه لشيء الا استقرار دون بيان ما حوط القنات (قوله وجوز ان الاشعري) بناء على انه لا يقع من الله شيء فان قلت هذا لا يجب تجوز التشكيك بالمتشبه في نفسه قلت لم يجوزوه لامتناعه لان المتشبه لا يمكن تصوره ولا يمكن طلب الجهول المطلق ولك ان تقول عدم التجوز لان طلب المحال محال فستجيب ان طلب من العبد المستحيل قال وهذه نكتة ثابته هذه نكتة لا ينبغي على من هو أهل لغوها وانما سألنا نكتة لاحتياجها الى دقة نظر في استخراجها وقد عتقت بالنقص وهو انما سأل صحت ان لا يجوز تشكيك أمثال في طلب بالاعيان لانه علم انهم لا يؤمنون وانحصر به وقية بحث لانه تعالى علم انهم لا يؤمنون ايماناً نافعا كيف وكل واحد دون عند الناس الا لانه لا ينفعه ايمانهم ويكفيهم دفعه بان كل أحد مكافئ لادعائهم قبل اليأس اذ لو كان التشكيك بالاعيان مطلقا لكان الاعيان عند الناس بمنزلة ما كان به خارجا عن هذه الامور على ان هذا البحث لا يعبر في ان التشكيك بالاعمال مع علمه تعالى بانه لا يأتيها أصلا ويمكن ١٠٤ حلها بغير ما ذكره الشارح ايضا وهو ان يقال على تقدير وقوعه لا يلزم كذبه تعالى

اذ تشدد وقوعه يستلزم كونه شبيهه تعالى بامثالهم فانه انما يعلم ما هو الواقع ويحضره عنده وانما أخبر عن عدم ايمانهم لانه الواقع اتفاقا حتى لو كان الواقع ايمانهم لا يعبر به لا بعدم ايمانهم (قوله) وما يوجد من الاثم في الضروب حق البيان ان يجمع مع قوله والله تعالى خالق لافعال العباد والخلق في اهل الله للعبد صنع فيه لا لا وجوب التقيد بالانسان لانه انخص من العبد وقوله لا صنع للعبد في خلقه بعد جعله مخلوق الله تعالى وهو ينفى كونه مخلوق العبد لشيء الكسب لا محالة فان مكسوب العبد عمل العبد صنع لخلق الله اذ لو لم يصرف الى ارادته وقدرته لم يخلفه الله تعالى ولما يخلقه عقيب منه فلا يراد ما ذكره الشارح بقوله والاولى ان لا يقيد بالخلق الخ ويضج انه اذ لم يكن للعبد مدخل لا بالكسب ولا

من العوارض المهم وانما التزاع الجواز فتمه المعتزلة بناء على التبع العقلي وجوزوا الاشعري لانه لا يقع من الله تعالى شيء وقد يستدل بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها على نفي الجواز وتقرره انه لو كان جائزا للملزم من فرض وقوعه محال ضرورة ان استعماله الا لزوم ترجيح استعماله المألوم بتحقيق المعنى المزوم لكنه لو وقع من كذب كلام الله تعالى وهو محال وهذه نكتة في بيان استعماله وقوع كل ما يتعلق علم الله تعالى وادته واختياره بعدم وقوعه وحله بالانسان لم ينكح ان كل ما يكون ممكنا في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال واغاييب ذلك لم يضر له لامتناع الضير والنجاز ان يكون زوم محال بناء على الامتناع بالغير الا يرى ان الله تعالى لما أوجد العالم بقدرته واختياره قد علمه ممكن في نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه تخطف المعلول عن علمه الشاعه وهو محال والحاصل ان الممكن في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الى ذاته واما بالنظر الى امره زائد على نفسه فلا نسلم انه لا يستلزم محال (وما يوجد من الاثم في الضروب عقيب ضرب انسان والانسكار في الزاج عقيب كمر انسان) فية بذلك يقع محال للخلق في انه هل العبد صنع فيه أم لا (وما أشبه) كالت عقيب القتل (كل ذلك مخلوق لله تعالى) انما من ان الخالق هو الله تعالى وحده وان كل الممكنات مستندة اليه بالواسطة والمعتزلة لم أسندوا بعض الافعال الى غير الله تعالى قالوا ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لا يتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة والا فبموجب التوليد ومعناه ان يوجب الفعل لفاعله فلا آخر تحركه اليه فوجب حركة المنتاح

فيكون من المرتبة الوسطى والذي يصمم مادة الشبهة هو ان المحال ادعاه بخصوص انه لا يؤمن وانما كلفه ما اوصل اليه ذلك بخصوص وهو ممنوع واما قبل الوصول فالواجب هو الاعان الاجائي اذ الاعيان هو التصديق اجمالا فليعلم ان لا ونفصيا في عالم نفسي لا ولا استعمال في الاعان الاجائي وقد يجاب ايضا بان يجوز ان يكون الاعيان في حقه هو التصديق بعباده ولا ينبغي بهداه انهم لاختلاف الاعيان بحسب الاختصاص (قوله وتقرره انه لو كان جائزا الخ) موضع هذا التقرير لان لا يجوز تشكيك أمثال في طلب بالاعيان لما أخبر الله تعالى عنهم بانهم لا يؤمنون

بالخلق فاشبهه مؤاخذه العبدية في الاولى والاخره يمكن دفعه بان العبد ممنوع من فعل يخلق عقبيه عادة مع ما يتصور به أحد وقوله واما الاكساب فلا استعماله الا كساب ما ليس فاعمال القدرة يعني استعماله الا كساب ما ليس فاعمال القدرة عليه فاما النظر الذي يتولد منه العلم وان كان فاعمالا لنظر لكنه ليس فاعمالا للقدرة عليه وهذا التدفق ان المتولد قد يكون فاعمالا للقدرة ولم يصح في دفعه الى ما قبل ان هناك ضمنية مطبوعة وهي اننا نعلم بالضرورة الوجودانية ان الحالتا بالنسبة الى المتولدات فينا كالتنا بالنسبة الى المتولدات في غيرنا فلا كساب في جميع المتولدات وأورد على قوله ولهذا لا يمكن العبد من عدم حصوله لان عدم تمكن العبد قبل وجوده مباشرة السبب مسلم وبعد لا يتناق كونه مكتوبا بان كان صرف القدرة والارادة الى فعل المباشرة وتوجيه وتوفيق التمكن من تركه ويمكن دفعه بان التمكن من عدم الحصول لو لم تتعاق الارادة به قبل الحصول لم يحصل وفي الفعل المتولد لا يتحقق ذلك لانه يتحقق به دفعة في السبب مع ارادة عدم تحقيقه ثم يمكن أن يقال ولهذا لا يمكن من حصوله لان التمكن من الحصول ان يكون الحصول براءة التمكن فان الارادة منه يترج حذو في المقول وما ليس ترجح الارادة ليس بمقتضى لان ما ذكره أظهر فذا الاختاره فاعمال

(قوله والمقتول أي كل مقتول ميت بأجله) الأجل في الحيوان الزمان الذي علم الله أنه يموت فيه ولتأنيس أهل واحد غنم غير الكلب من المعتزلة لأنه لا يمتد الموت على الأجل عند الأشاعرة وبتقدم عند المعتزلة وقوله لا تأنيس أي لا تأنيس المعتزلة بتقدمه غير الكلب فإنه عند الكلب أي تأنيساته بأن القاتل يقطع الأجل الثاني ومن قال أراد به غير جماعة ذهبوا إلى أن ما لا يخالف عادة الله واقع بالأجل منسوب إلى القاتل لقتل واحد يقطع الأجل جماعة كثيرة في ساعة فإنه يجر عراده تعالى يموت جماعة في ساعة يرد قوله أنهم أي الضال يقولون أن كل مقتول بأجله فيكون هذا القول لا كرمهم أيضا فلا يكون التقيد ببعض لأخراجهم بل خص بيان زعم البعض الخلف ١٥ بما ذهب إليه من سواهم لعدم الالتفات

إلى فهمهم وإسقاطه عن درجة الاعتبار لأن الفرق غير بين ما هو خلاف المادة وما هو عادة وأما وقصمهم فيه الحرب من شناعة الإلزام فإنه لو لم يجعل مخالف المادة فعل القاتل وجعل فعل المقتول لكانت المادة لا لا يجوز ذلك ويجب دفعها إلى المعتزلة ومضى قطع الله تعالى عليه الأجل أنه أقدر القاتل عليه حتى قطع عليه الأجل فلم يصل إلى الأجل قال في شرح المقاصد وحاصل النزاع أن المراد بالأجل المضاف زمان تبطل فيه الحياة قطعاً غير تقدم موتاً آخر فمسل يتحقق ذلك في المقتول أم المقتول في حقه أنه ان قتل مات وإن لم يقتل فميت إلى وقت هو أجله (قوله لأن الله تعالى قد حكم بما حال العباد على ما علم من غير تردد بأنه إذا جاء أحدهم الآية) فقد تكررت هذه الآية في التنزيل مصدرة بقوله لكل أمة أجل وتعين الأجل لكل أمة لاستلزام تعيين الأجل لكل واحد من تلك الأمم في الاستدلال بحث وقوله واحتجت المعتزلة

فالألم متولد من الضرب والآنكار من الكسر ولما استخلف في خلقه تعالى وعندنا الله الكل يخلق الله تعالى (لا صنع للعبد في خلقه) والأولى أن لا يقيد بالخلق لأن ما يجهل به من مولات لا صنع للعبد فيه أصلاً أما الخلق فلا يستحالته من العبد وأما الأكل فليس له أن يقطع الأجل فأنما جعل القدرة ولهذا لا يمكن العبد من عدم حصوله بخلاف أفعاله الاختيارية (والمقتول ميت بأجله) أي الوقت المدة ولو لم تكن كآثارهم بعض المعتزلة من أن الله يقطع عليه الأجل لأن الله تعالى قد حكم بما حال العباد على ما علم من غير تردد وبأنه إذا جاء أحد علم لا يستحق ساعة ولا يستقدمون واحتجت المعتزلة بالأحاديث الواردة في أن بعض الطاعات تزيد في العمر وأنه لو كان ميتاً بأجله لما استحق القاتل ذماً ولا عقاباً لأنه لا يقطع الأجل من موت المقتول بخلق الله ولا يكسبه والجواب عن الأول أن الله تعالى كان يعلم ما لم يعلم يفعل هذه الطاعة لكن عمره أربعين سنة لكنه علم أنه يفعلها فيكون عمره سبعين سنة فثبتت هذه الزيادة إلى تلك الطاعة بناء على علم الله مع أنه جازيل واقع (قوله ولا يستحق الأكل فأنما جعل القدرة) مع أننا لم نقرر ضرورة الوحدة أنه حالنا بالنسبة إلى المولات فثبتنا بالنسبة إلى المولات في غيرنا فلا أكل في جميع المولات (قوله ولهذا لا يمكن العبد الخ) يرد عليه أن عدم تمكن العبد من وجود مباشرة السبب ممتنع وبعبء لا ينفي كونه ممكنه أو واسطة السبب كان عرف الإرادة والقدرة إلى فعل المباشرة وجب وبقتل التحرك من تركه (قوله أي الوقت المقدر له) ولو لم يقتل لما كان يموت في ذلك الوقت وإن لا يموت بغير قطع باعتدال العمر ولا بالموت بدل القتل (قوله قد قطع عليه الأجل) أي لم يوصله إليه فإنه لو لم يقتل لم يمت إلى أمده وأجله الذي علم الله تعالى موته فيه لو لا القتل فميت يقطعون باعتدال العمر لولاه وحاصل النزاع أن المراد بالأجل المضاف زمان تبطل فيه الحياة قطعاً من غير تردد ولا تأخر فهل يتحقق ذلك في المقتول أم المعلوم في حقه أنه ان قتل مات وإن لم يقتل فميت إلى وقت هو أجله كذلك في شرح المقاصد (قوله إذا جاء أحدهم الآية) تأخرون ساعة ولا يستقدمون) وان قلت لا تصور الاستعظام عند مجيئه فلا فائدة في نفيه قلت قوله تعالى لا يستقدمون عطف على الجملة الشرطية لا الجزئية فلا ينفى بالشرطية (قوله واحتجت المعتزلة) قالوا المسئلة بديهية والمذكور في معرض الاحتجاج تنبيه واستنشاء فلكونه في صورة طاعة استعمرت لحظة الخلفه (قوله والجواب عن الأول الخ) يرد عليه أنه لا يوافق تحرر عن النزاع ويؤدي إلى القول بتعدد الأجل بل الجواب أن تلك الأحاديث أخبار آحاد فلا تارض الآيات

١٤ عقائد مخالفة لما نقل عنهم أنهم أذعنوا بقا المقتول لولا القتل ضرورة كما أذعنوا في تولدات المولات وأنه غامر عندنا أسباباً وأوجهها بتجوز زمان ماذكر من المنهايات مقصورة بصورة الحجة ولا يبعد أن يقال تبع الواقع لأزهمهم فإن ماذكر واجبه لا منبه كما زعموا لهذا الباب بما أجاب ولا يمكن الجواب أيضاً لأن دفع المنية لا ينفذ (قوله وبأنه لو كان ميتاً بأجله لما استحق القاتل ذماً) يدفعه أن الله تعالى قد حكم بأجله في هذا الوقت لعلمه بأن قتله في هذا الوقت وتقدر الأجل لهذا العمل لا ينفي استحقاق الذم كما أن الموت بالمرض لا ينفي تقصير الأجل ولا ينفي إيجاب الذم أو القصاص ويحصل الجواب عن الاستدلال بالآية أن الله تعالى قد حكم بأجله سبعين سنة لعلمه بأن طاعته تعزيراً لثلاثين سنة من عمره فيصير أعمى يستحقه من غير الطاعة سبعين سنة لأنه قدراً معين على تقصير سبعين سنة على تقدير حتى يؤتى إلى القول بتعدد الأجل كما زعم فقيل طلق في الجواب أن آحاد الأحاديث لا تارض الآيات

القطعة الأولى المراد باليد فيجب أن يمسح بالبركة كما يقال ذكره الفتي هو المراد الثاني (قوله لان الرزق اسم لما يسوقه الله الى الحيوان فأكله) ما يدل عليه في تعريف الرزق كل ما انتفع به حيوان كان بالاعتدلى وغيره وقال بعضهم كل ما يترى به الحيوان من الاغذية والاشربة فلا اختصاص له بالما كقول ابي جاعا ولهذا ولعدم اختصاصه بالعبء قال السيد السندائس قول الموافق الرزق عندنا كل ما ساقه الله تعالى الى العبد فأكله تحميد للرزق بل ١٠٦ هو في ادعى اختصاصه بالحلال وأورد على التعريف المعنى الذي يدخل فيه العارية

مع انه يبعد ان نسمي رزقا وعلى كلا التعريفين قوله تعالى وما رزقناهم ينفقون لان الرزق لو كان مخصوصا بالمتفصح به لم يصح الاتفاق منه ثم لا يراد على تعريفه بما ساقه الله الى الحيوان لينفق به لكن يراد على جواز ان يأكل أحد رزق غيره وأورد على تفسيره بما حمله ما كنهه الملك خنزير يأكله مالكه وأجيب بأن الحرام لا يملكه عند العترة ويعطى عدم كون ما يأكله الدواب رزقا قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقوا وحملها على دابة من رزقه خلاف الظاهر وأشار بقوله وعلى الوحيين انه لا تعويل على ما هو ظاهر عبارة المواقف من اختصاص الالزام بالوجه الثاني وفي وجود حيوان لم يوصل اليه ما لا يمنع من الانتفاع به نظرو قيل على الكل يلزم عدم كون حيوان لم يأكل حلالا ولا حراما رزقا كالدابة فانه ليس في حقها حمل ولا حرمه (قوله لا ما قدسده الله عنه ذاء لشخص يصح ان يأكله) لاجابة اليه بعد اعتبار الاكل في مفهوم الرزق وقوله وما يمنى الملك فلا تمتع انما يصح لو لم يستبرأ معنى الملك الاكل وقد اعتبر حبس قال يملك يأكله الملك (قوله والله تعالى فضل من شاء) خص الفعلين

يقدم المسند إليه بالله تعالى وقدم الاصل والمخالفة المعتبرة في صحة اسناده الى الله تعالى ولانه
 اشيع ولهذا كانت الكثرة لاهل النار في عموم كلمة من اشارة الى ان بعض الممتدعي وبني الضال والذالك ورد الامر بتكرار اهدنا الصراط
 المستقيم في كل وقت من اوقات الصلوات الخمس لكن لا يد من تخصيص من عين لا تصف بالهداية في الهداية وبالضلالة في الضلالة لان
 يلزم تحصيل الحاصل (قوله انه الخالق وحده) دليل على حصر الهداية في استخدام كلام المصنف على ما قدمناه من هذه الحكمة في خلق

ذلك واجب على الله تعالى) والاصل خلق الكافر الفقير للعذب في الدنيا والاخرة ولما كان له منة على العباد واستحقاق شكر في الهداية وافاضة انواع العبر ان يكون أداء الواجب ولما كان امتنان الله على النبي عليه السلام فوق امتنائه على أي جوهل لعنه الله اذ فعل بكل منهم ما غابته مقدوره من الاصلح له ولما كان لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الضراء والسطى انصت الى الراي معني لان ما لم يقعله في حق كل واحد فهو مقسدة له يجب على الله تعالى تركها ولما تفي في قدرة الله تعالى بالنسبة الى مصالح العباد شي اذ قد اتى بالواجب ولعمري ان مقاسده هذا الاصل اعني وجوب الاصلح بل اكثر اصول المعتزلة اظهر من أن يخفى وأكثرون أن يحصى وذلك لقصور نظرهم في المعارف الالاهية وسوخ تيماس الغائب على الشاهد في طباعهم وغاية تشبههم في ذلك ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفا وجوابه ان منع ما يكون حق المانع وقد ثبت بالأدلة القاطعة كرمه وسكنته ولطفه وعمله بالعواقب يكون محض عدل وحكمة ثم ثبت شعري ما معني وجوب الشيء على الله تعالى اذ ليس منه استحقاق تاركه لآدم والعقاب وهو ظاهر ولازم صدوره منه

اسمالات الشرايع والمسهور بين القوم هو معناه للنوى والعرفي فلا مناهة **(قوله)** والاصل خلق الكافر الخ اذ الاصلح له عدم خلقه ثم امانته أو سلب عقله قبل التكليف والتعريض للنعم المقيم فان قلت بل الاصلح له الوجود والتكليف والتعريض للنعم المقيم قلت فلم لا يقبل ذلك عن مات مغالاة وان اعتبر جانب علم الله تعالى على ما صرح صدر الكتاب قال امر ظاهر **(قوله)** ولما كان له منة الخ فانهم قالوا ترك الاصلح المقدور الغير المضر بجز وسفه فلزم الفصل ونحوه جعل تعاقب قدرة الله تعالى بالترك مستحيلا أبدا ولا منة في مثل ذلك الفعل ولا معني طلبه على ما لا يخفى لا يقال لا يمتنع في وجوب المنفعة على ولده في شقته شرعا وعقلا مع انه لا اختاره له في شقته ولا يقول لا منة في شقته الجلبية بل في أفعاله الاختيارية النبتة غيبا وان وجدت **(قوله)** وجوابه ان منع ما يكون الخ حاصلة ان الاصلح أمر لا يستوجب أحد بل هو محض حق الله تعالى وقد ثبت انه كريم حكيم علم قتره لا يخفى بالحكمة البتة فلا يجب علمه عارضا قبل علمه الميزة لجز وترك الاصلح اذا انتقض الحكمة قال الزحشر في تفسير قوله تعالى وان تقم لهم فانك انت العزيز الحكيم أي ان تقم لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك وجوابه انه لا دلائل في كلامه على ان عدم المعرفة اصلح ويحوز ان يكون وجوبه لا حجاب الكفر والعقل على ما هو المذهب عندهم ولو سلم ذلك فحق كلامه ان الاصلح على هذا التقدير المحال هو المعرفة ولو سلم ذلك انتقير المحال لاننا في الاستحالة ولو سلم الكلام مع الجهور وهو ما يثبت وهو انه لا شأن ترك ما فيه الحكمة بتصل أو سفه أو جوهل فيجب عليه رعاية المذهب انه لا واجب عليه تعالى أصلا اللهم الا أن يقال المراد في الوجوب انصوص صيات **(قوله)** ثم ثبت شعري الخ فيسب معناه انتضاء الحكمة مع القدرة على تركه وحذا غير الوجوب بين الذين ابلغهم ما وجوبه انهم جعلوا الاختلال بالحكمة تقصيرا مستحيل على الله تعالى فلم يخلو الحال بجعل الترك مستحيلا وان صرح بالنظر الى ذاته وهذا هو مذهب الفلاسفة اذ يصحون ايجاد العالم لازم الاستحالة على المصالح ويستبدونه الى العناية الازلية ولهذا ضاقت متأثر والمعتزلة الى ان معنى الوجوب عليه تعالى انه يقبله البتة ولا يتركه وان جاز الترك كما في العادات فانهم قطعان جبل أحد لم ينقلب الا ان ذهبوا وان جاز انقلابه وأجيب بان الوجوب بهيئت مجتزئة تسمية والحب انهم لا يجعلون ما أشبه به الشارع من أفعاله واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل على انه يقبله البتة **(قوله)** استحقاق تاركه لذم والعقاب فان علم هذا لاحقا فاق بالشرع فالوجوب شرعي والا فاعتق وقال بعض المعتزلة بالوجوب عليه بمعنى استحقاق تاركه لآدم عند العقل فيكون وجوبه اعتباريا **(قوله)** وهو ظاهر اذ لا معنى لذم لانه تعالى

وقوله ولما كان له منة واستحقاق شكر في الهداية مدخول بانه يجزي بالاعمال الواجبة شرعا ويصده المنع الذي أوجب على نفسه الانعام على كل أحد وقوله ولما كان امتنائه على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فوق امتنائه على أي جهل وبما يمكن أن يقال ولما كان شكره على النبي أوجب منه على أي جوهل فيها انعام النبي أكثر من انعام أي جوهل ايمان الاصلح بصله كذا أكثر من الاصلح بحال ذلك وفي قوله لما كان بسؤال العصمة الخ انه السؤال والابتهاال الى الله بصيرا لطف أصحله وبصيرا حتى بالانعام وفي قوله ولما تفي في قدرة الله تعالى الخ انه يتجدد في مصالح العباد وما فيوما وما ذكره في جواب غاية متشبههم حاصلة ان كل ما يذله الكريم الحكيم العليم بالعواقب لا يجوز المعصية وان لم يكن أصح بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا وسفها بل رعاية لمصلحة والعوار يقع الدين هو العبد وقد يضم

(قوله وعذاب القبر للكافرين) ما ثبت في حق الكافرين خاصة لقبح فعل في قبره تسعة وتسعين تنبأته في تولده ووجهه بعض علماء الحديث هذا العدد بأنه لأعراضه عن تسعة وتسعين اسم الله ويثبت أن يبدأ العصاة من مات على العصيان فإن التائب من الذنب كمن لا ذنب له ويدل على أن من العصاة من لا يبدأ الله تعذيبه الاستعانة من عذاب القبور فإنه لو كان مقرراً لأقوالهم لم يكن في التمتع الاستعانة منه كان لا يجوز الدعاء (رحمة على أكثرنا) تقر حركهم عذابهم وبعدهم عن الرحمة ولما لم يعذب بعض العصاة لعدم عذاب الاراد طريق الأولى فعمل من بيان وجه تخصيص بعض العصاة وجه تخصيص العصاة فلذا اكتفى بقوله بما علمه ويريد به متعلق بعذاب القبر والتنعيم على سبيل انتفاع أي بما علمه الله ويريد به يعني بنى منها منزلة عيشة وان صرح الأثر بالبعث كأمري في التذنب وكما قيل على فراش الجنة وبلوغ ما يب الجنة ووجهه أنه لا يكون متعلقاً بالتنعيم خاصة ويكون المعنى بما علمه الميت ويريد (قوله وسؤال منكرو وكبر وهما ما كان يدخلان القبر) وفيه رد على الجاني وأنه الجاني حيث أنكروا التسمية للمالكين منكراً ١٠٩ وتكبروا وقالوا المالك المنكر ما يصد عن الكافر

عند تلجحه إذا سئل والمنكر ما عا
هو تفرق بين المالكين ولنا ما وقع
في حسان المصانع من أبي هريرة
له قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم إذا قبر الميت أنه ملكان أسودان
أزرقان يقال لأحدهما المنكر
والآخر التكبر وكان التكبر أهيب من
المنكر حيث سمي بالصدور فإن التكبر
مصدر بمعنى الانكار والظاهر أن
منكروا تكبر اجنسان والأخرى
ساعة واحدة يعني أموات في
أحرف العالم فلا يمكن أن يسألا
الجميع في آن واحد ولا يبعد أن
تكبرهما الإشارة إلى ذلك والظاهر

أن سؤال الأنبياء ليس عن نبهم
والمقصود من اثبات السؤال
للمصدين والانباء تصحيح إطلاق
السؤال في المتن وقوله ثابت على
من هذه الأمور إشارة إلى روجه
أفراد الخبر عن المتقدم (قوله لأنها
أمور محكمة) لا مفصلة حتى
يجب تأويل الصفات الواردة

بحيث لا يمكن من الترك ساء على استلزامه محالاً من سقاء أو جعل أو عت أو جعل أو ذلك
لأنه رفض لقاعدة الأخيار وميل إلى الفلسفة الظاهرة العوار (وعذاب القبر للكافرين) وبعض
عصاة المؤمنين) خص البعض لأن منهم من لا يبدأ الله تعالى تعذيبه فلا يذهب (وهم أهل
الطاعة في القبر بما علمه الله تعالى ويريد) وهذا أول مما وقع في عامة الكتب من الاعتقاد على
إثبات عذاب القبر دون تنعيم بناء على أن النصوص الواردة فيه أكثر وعلى أن عامة أهل القبور
كفار وعصاة فاتعذيب بالذكرا جند (وسؤال منكرو وكبر) وهما ما كان يدخلان القبر
فيقال لأن العبد من ربه وعن دينه وعن نبيه قال السيد أبو صانع رحمه الله بيان سؤال الكذا للأنبياء
عند البعض (ثابت) كل من هذه الأمور (بالدلائل الشرعية) لأنها أمور محكمة أخبر بها الصادق
على ما نقلته النصوص قال الله تعالى الذين يعرضون عليها غداً ولوعيشها يوم تقوم الساعة
ادخلوا آل فرعون أشد العذاب وقال الله تعالى أغرقوا فأدخلوا ناراً وقال النبي صلى الله عليه
وسلم استنزهوا من المول فإن عامة عذاب القبر منه وقال عليه السلام قوله تعالى ثبت الله الذين
آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة تزلت في عذاب القبر لئلا يقبله من ربه وما
دينك ومن نبيك فقول رب في القبر ديني الإسلام ونبي محمد عليه السلام وقال النبي عليه الصلاة
والسلام إذا قبر الميت أنه ملكان أسودان أزرقان عيناها يقال لأحدهما منكرو والآخر تكبر
إلى آخر الحديث وقال النبي عليه الصلاة والسلام القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من

على الإطلاق ولا لصفة بالانفاق إذا لا يتصور في حقه تعالى (قوله لأنها أمور محكمة) أخبر بها
الصادق) انقاداً بما لا يمكن أن النقل الوارد في المحتشمات العقلية يجب تأويله لتقديم العقل على
القول فإن قوله تعالى الرجن على العرش استوى دلالة على الجليوس المحال على الله تعالى يجب
تأويله بالاستيلاء ونحوه (قوله النار يعرضون عليها) عرضهم على النار أراقهم جامن قوله ثم
عرض الاسارى على السفى أى قتلاوه وقوله تعالى يوم القيامة دليل على أن العرض قبل ذلك
اليوم (قوله أغرقوا فأدخلوا ناراً) وجه الاستدلال أن النار لا تغيب من غير تراخ (قوله

قوله أخبر الصادق بما لا تقبل النسج إلا نسخ في الأخبار والمراد بالصادق ما لا ينفي أن القرآن أيضاً يعلم من جهته وأما الله تعالى
لأنه لا يمكن ما يخبر به النبي وحي وما ينطق عن الهوى ولا بد من قيد آخر وهو أنه أخبر بها الصادق بلا معارض ولا يعقدان
يستفاد هذا التقيد من قوله على ما نقلته النصوص لأن ما له معارض ليس صانعاً للتحقيق ولا يخفى أن شيئاً مما ذكره من النصوص
لا يدل على عذاب بعض العصاة دون بعض وقد أكتفاً من كثرة النصوص الواردة في عذاب القبر دون التنعيم حيث أكثر نصوص
عذاب القبر ولم يأت إلا واحد على التنعيم وهو قوله صلى الله عليه وسلم القبر روضة من رياض الجنة ولم يراع الترتيب إلا التقيد
نص التنعيم في شواهد سؤال المنكر والتكبر ووجه دلالة الآية الأولى ما ذكره الواقف من أنه عطف عذاب يوم القيامة على عرض النار
غداً ووعيشة في جهنم تارة وتارة ولا شبهة في كون العرض قبل الانشمار من القبور كما يدل عليه صريح النظم فهو عذاب القبر انشماراً للآية
في شأن الموتى ووجه دلالة الآية الثانية أن القبر لا تغيب من غير تراخ وتوجهه بان أزمنة الدنيا في جنب أزمنة الآخرة أقل قليل
فلا يستغلاما استعمل القاء تأويل لاداعي اليه وأشار بقوله وبالحلة الأحاديث الواردة في هذا المعنى وفي كثير من أحوال القبر متواترة

الحق في أن الثبوت بالأدلة الشرعية حق وكون الأخبار أخباراً لا حادلاً ينافي كونها أدلة لا مفيدة اليقين والقطع (قوله وأنكر عذاب القبر بعض المعتزلة والرافض) وجوزوه بعض المعتزلة وطائفة من الكرامية بالتعالي تجوز بغير عذاب الجحاد والجواب يجوز أن يخلق الله تعالى في جميع الأجزاء أوفى بعضها نوعاً من الحياة قدر ما يدرك به ألم العذاب وألذة التمتع يدل على أن إنكارهم معنى على عدم التجوز وهو ما بعد من يعرف بخلق الله الخلق في الناس اثنين بل الظاهر أنهم لا يوافقون إثبات أحوالهم بصرح به الشرع ومن تأويل آيات عذاب القبر وشواهد تخرج عندهم التأويل والمأكل في بطن الحيوان والمصوب في الهواء المشاهدة لنا أن تنبت من غير مشاهدة حياة فيه شبهات فويلنا لذكر تبصير الإصحاح في دفع ما وجعلوا من سوق وذرى أجزاؤهم في الرياح العاصفة شمالاً وجنوباً وقولاً ودوراً أقوى منهم في ذلك المصوب لا يوقد كراهها إخلال بالبيان وتشبههم بعدم التأمل في عجائب الملك والمملكة وبأنهم استبعدوا مثل ذلك في قدرة الله تعالى لتبصيرهم لا يستعدوا القول بما هو خارج عن عادته تعالى من أحوالهم مشاهدنا وأهذه من غير أن نعرفه وأهل استبعادهم هذا لا فكف نظن بالمصدقين قدرة الله تعالى على الإيجاد والامانة والتشور ذلك نعم الكلام معهم في أنه هل يصح هذا الاستبعاد وترك ظواهر أحاديث متواترة المعنى أم لا (قوله وأعلم أن ما كان أحوال القبر عما هو متوسط بين أمر الدنيا والآخرة أفرد هابلذك) لا إمامة لأفراد هابلذك بل يجوز أن يكون من آخر ما صاحت الدنيا وأول ما صاحت الآخرة لأن رعاية حسن الترتيب تقتضي الجمل على ما ذكره (قوله وصرح بتحقيقه كل منها تحقيقاً ١١٠ وتأكيذاً) وإيراد المسئلة بعبارة الشارح حيث وقع في الكتاب والوزن ومشهد الحق

ورد في الحديث من شهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمداً عبده ورسوله وأن عيسى عبداً ورسوله وابن أمته وكلته ألقاه إلى صرح وروح منه واجنة حق والتارحق أدخله الجنة على ما كان عليه من العمل (قوله والبعث) قال الإمام الرضا مسئلة للمعادينية على أركان أربعة وذلك لأن الإنسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبعث في كل منهما ما عن تخريبه أو تغيره بعد تخريبه فهذه مطالب أربعة الأول كيفية تخريب العالم الصغير وهو الموت والثاني كيف يعمر بعد ما أثر به وهو أنه يعده كما كان حياً عالمه ما قبل ولا يوصل إليه الثواب والعقاب والثالث أنه كيف يخرب هذا العالم الكبير ويخرب بغيره في الأجزاء والأعدام والافتناء والرابع كيف يعمر بعد تخريبه وهذا هو القول في شرح أحوال القيامة وبيان أحوال الجنة والنار (قوله وهو أن يبعث الله تعالى الموتى من القبور بأن يحجم أرواحهم الأصلية وبعد الأرواح لها) في شرح المواثق أعلن الأقوال المكنية في مسئلة الله لا تدرك على خمسة الأول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول أكثر المتكلمين الثاني ثبوت النفس الناطقة والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الأهلين والثالث ثبوت جماعهم وهو قول كثير من المحققين كالطحاوي والغزالي والأغرابي زيد الدوسي ومهم من قدماء المعتزلة وجهوه من متأخري الإمامية وكثير من الصوفية فأنه لو كان الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع والعاصي والمذنب والمغالب والبدن يجري منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فإذا أراد الله تعالى حشر خلقاً خلق لكل واحد من الأرواح بدن يتعلق به وينصرف فيه كما كان في الدنيا والرابع عدم ثبوت شيء منها وهو هذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف في هذه الانقسام وهو المتقول من المنصور فأنه قال لم يثبت لي أن النفس هل هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل إعادتها وهي جوهر باق بعد فساد البدن فيمكن المعاد حينئذ هذا كلامه ولا يخفى أن الرابع الذي هو عدم ثبوت شيء منها لا يقابل التوقف فالأولى الراد عدم كل منهما حلوان ما نقله عن جالمنوس يدل على ثبوت التوقف في المعاد الروحاني وأما الجسماني فهو منكره كيف وهو لا يجوز إعادة المعدوم ولا شبهة في انعدام الجسم وإنما التردد عنده في انعدام النفس (قوله حق) الحق هو البعث الجسماني مطلقاً وأما أنه هل يبقى الإنسان بالكلية

ورود في الحديث من شهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمداً عبده ورسوله وأن عيسى عبداً ورسوله وابن أمته وكلته ألقاه إلى صرح وروح منه واجنة حق والتارحق أدخله الجنة على ما كان عليه من العمل (قوله والبعث) قال الإمام الرضا مسئلة للمعادينية على أركان أربعة وذلك لأن الإنسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبعث في كل منهما ما عن تخريبه أو تغيره بعد تخريبه فهذه مطالب أربعة الأول كيفية تخريب العالم الصغير وهو الموت والثاني كيف يعمر بعد ما أثر به وهو أنه يعده كما كان حياً عالمه ما قبل ولا يوصل إليه الثواب والعقاب والثالث أنه كيف يخرب هذا العالم الكبير ويخرب بغيره في الأجزاء والأعدام والافتناء والرابع كيف يعمر بعد تخريبه وهذا هو القول في شرح أحوال القيامة وبيان أحوال الجنة والنار (قوله وهو أن يبعث الله تعالى الموتى من القبور بأن يحجم أرواحهم الأصلية وبعد الأرواح لها) في شرح المواثق أعلن الأقوال المكنية في مسئلة الله لا تدرك على خمسة الأول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول أكثر المتكلمين الثاني ثبوت النفس الناطقة والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الأهلين والثالث ثبوت جماعهم وهو قول كثير من المحققين كالطحاوي والغزالي والأغرابي زيد الدوسي ومهم من قدماء المعتزلة وجهوه من متأخري الإمامية وكثير من الصوفية فأنه لو كان الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع والعاصي والمذنب والمغالب والبدن يجري منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فإذا أراد الله تعالى حشر خلقاً خلق لكل واحد من الأرواح بدن يتعلق به وينصرف فيه كما كان في الدنيا والرابع عدم ثبوت شيء منها وهو هذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف في هذه الانقسام وهو المتقول من المنصور فأنه قال لم يثبت لي أن النفس هل هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل إعادتها وهي جوهر باق بعد فساد البدن فيمكن المعاد حينئذ هذا كلامه ولا يخفى أن الرابع الذي هو عدم ثبوت شيء منها لا يقابل التوقف فالأولى الراد عدم كل منهما حلوان ما نقله عن جالمنوس يدل على ثبوت التوقف في المعاد الروحاني وأما الجسماني فهو منكره كيف وهو لا يجوز إعادة المعدوم ولا شبهة في انعدام الجسم وإنما التردد عنده في انعدام النفس (قوله حق) الحق هو البعث الجسماني مطلقاً وأما أنه هل يبقى الإنسان بالكلية

بلا

وهو الموت والثاني كيف يعمر بعد ما أثر به وهو أنه يعده كما كان حياً عالمه ما قبل ولا يوصل إليه الثواب والعقاب والثالث أنه كيف يخرب هذا العالم الكبير ويخرب بغيره في الأجزاء والأعدام والافتناء والرابع كيف يعمر بعد تخريبه وهذا هو القول في شرح أحوال القيامة وبيان أحوال الجنة والنار (قوله وهو أن يبعث الله تعالى الموتى من القبور بأن يحجم أرواحهم الأصلية وبعد الأرواح لها) في شرح المواثق أعلن الأقوال المكنية في مسئلة الله لا تدرك على خمسة الأول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول أكثر المتكلمين الثاني ثبوت النفس الناطقة والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الأهلين والثالث ثبوت جماعهم وهو قول كثير من المحققين كالطحاوي والغزالي والأغرابي زيد الدوسي ومهم من قدماء المعتزلة وجهوه من متأخري الإمامية وكثير من الصوفية فأنه لو كان الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع والعاصي والمذنب والمغالب والبدن يجري منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فإذا أراد الله تعالى حشر خلقاً خلق لكل واحد من الأرواح بدن يتعلق به وينصرف فيه كما كان في الدنيا والرابع عدم ثبوت شيء منها وهو هذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف في هذه الانقسام وهو المتقول من المنصور فأنه قال لم يثبت لي أن النفس هل هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل إعادتها وهي جوهر باق بعد فساد البدن فيمكن المعاد حينئذ هذا كلامه ولا يخفى أن الرابع الذي هو عدم ثبوت شيء منها لا يقابل التوقف فالأولى الراد عدم كل منهما حلوان ما نقله عن جالمنوس يدل على ثبوت التوقف في المعاد الروحاني وأما الجسماني فهو منكره كيف وهو لا يجوز إعادة المعدوم ولا شبهة في انعدام الجسم وإنما التردد عنده في انعدام النفس (قوله حق) الحق هو البعث الجسماني مطلقاً وأما أنه هل يبقى الإنسان بالكلية

ثم يعاد ويترق أجزاءه ثم يجمع فلا يزوم فيه ثباتا بالقول الشارح في تفسير البعث على ما سبق لا ينبغي أن يكون مبنيا على أنه يجب التصديق بالبعث هكذا بل ينبغي أن يكون إشارة إلى أن الراجح عنده ذلك ووجه ١١١ أن امتناع إعادة المدوم غير مضر بالمقصود

مع أنه ينبغي تقديره كما هو هكذا بعث الحق إعادة المدوم وإعادة المدوم مجتمعان الصغرى مع فرض صحة هذه المقدمة ممنوعة لأن إعادة جميع الأجزاء الأصلية للإنسان وإعادة روحه إليه (قوله لما ورد في الحديث أن أهل الجنة يروى وأن الجنة هي خمسة مثل أحد) يقتضي هذا أن يدنا جرد من لحبته وعن أشعاليه يكون بدنا آخرون بدنا يشورم بعض أعضائه يكون بدنا آخر مع أنه خلاف المتبادر وقد يجب أن عظم الضرر من بالانتفاع لا بضم زائد والازم تعذيبه بلا شركة في المعصية ورد بان العذاب بالسروح المتعلق به ويمكن أن يرد بأن الله يصفه فقط الجزء الزائد عن العذاب والتأديب يعذب الجنة حتى يعاقبه بل يجوز أن تكون الأجزاء المزمدة هي النار لكن وجوه الرد كلها كلام على السند لأن الجواب هو منع استزاد عظم الضرر ثم أرباب الدين لكونه بالانتفاع والازم التعذيب بلا شركة وقوله ومن هنا يقال من قال ما من مذهب إلا ولا يتنازع فيه قد مر أصح مما يخالف المقصود لانه يوهن فساد التشايع واليقين يذكر في الجواب بان يقال وان سمي مثل هذا تناصفا كان هذا تراعى مجرد الاسم ومن هنا يقال من قال ما من مذهب إلا ولا يتنازع فيه قد مر أصح (قوله انما يلزم التشايع لو لم يكن البدن الثاني

أنشأها أول مرة إلى غير ذلك من النصوص القاطعة بالحق الإحسان وأما التلافة بناء على امتناع إعادة المدوم بعينه وهو مع أنه لا دليل لهم عليه بعينه غير مضر بالمقصود لأن هرادان الله تعالى بجميع الأجزاء الأصلية للإنسان ويعيد روحه إليه سواء سمي ذلك إعادة المدوم بعينه أو لم يسم به ولا يسقط ما قالوا لو أكل إنسان إنسانا لم يمت صار جزءا منه فذلك الأجزاء أمانا تعادفه وما هو محال أو في أحد ما فلا يكون الآخر معاد جميع أجزاءه وذلك لأن المعاد انفسا هو الأجزاء الأصلية الباقية من أول العسر إلى آخره والأجزاء المأكولة فضلة في الآكل لا أصلية فان قيل هذا قول بالتنازع لأن البدن الثاني ليس هو الأول لما ورد في الحديث من أن أهل الجنة يروى من حكمكون وإن الجهنمي ضره مثل جبل أحد ومن هنا يقال من قال ما من مذهب إلا ولا يتنازع فيه قد مر أصح قلنا انما يلزم التشايع لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا من الأجزاء الأصلية للبدن الأول وإن سمي مثل ذلك تناصفا كان تراعى مجرد الاسم ولا دليل على استعماله إعادة الروح إلى مثل هذا البدن بل الأدلة قاطعة على حقيقته سواء سمي تناصفا أم لا (والوزن حق) لقوله تعالى والوزن يومئذ الحق والميزان عبارة عما يعرفه كينسة مقادير الأعمال والعقل قاصر عن إدراك كينسته وأكبر المعتزلة لأن الأعمال اعراض وإن أمكن أعادتهم يكن وزنها ولا ما معلومة لله تعالى فوزنها بعث والجواب أنه قد ورد في الحديث بلا شعور من (قوله لا دليل لهم عليه بعينه) قالوا ان أعيد الوقت الأول أضافوه مبدأ ولا معاد ولا فلا إعادة بعينه لأن الوقت من جملة العوارض وأجيب أولا بأن إعادة العين بالصفات المعتدلة في الوجود لا تنقسم إلى الوقت منها ولا يلزم تبديل الأشخاص بحسب الأوقات لا يقال يحتمل أن يراد أن وقت الحدوث متشخص خارجي لا نأقول هذا مع أنه كلام على السند مدفوع بان اعتبر في الوجود ما لا يتصور هو بدونه وما لا يضر عدمه في البقاء لا يضر في إعادة أيضا وإن كان المبدأ هو الوجود في الوقت المبدأ أو الوقت ههنا معاد فرضوا قالوا أضافوا أعيد المدوم بعينه فخلل الدم بين الشيء ونفسه هذا خاف وأجيب عن الاستحالة فانه في التحقيق فخلل الدم بين زمان في الوجود ولا استحالة فيه وقد يجب تجويز التجويز في الوقتين بالعوارض الغير المتشخصة مع ققاء الشخصات بعينها فيكون الخلل بين المتعابرين من وجهه وباضا لوقت ذلك لا متمم قضاء شخص ما زمانا ولا اختلل الزمان بين الشيء ونفسه وفيه بحث إذا اختلف في غير الشخصات لا يدفع الخلل بين الشخصات ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه وإن دفعه بين الشخص المأخوذ مع جميع العوارض ونفسه ثم لا ينبغي أن معنى الخلل بقطع الاتصال والوقوع في الحلال والاختلل في الشخص الباقي (قوله لأن هرادا الخ) ذهب البعض إلى إعادة الأجزاء الأصلية بعد أعادها بالقوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه وأجيب بان هالك الشيء مخرج من صفاته المطلوبة منه والمطلوب بالجواهر الفردة انضمام بعضها إلى بعض لحصول الجسم والمطلوب بالركبات خواصها وأثارها فالفرق بين هلاك الكل (قوله والأجزاء المأكولة فضلة في الآكل لا أصلية) فان قيل يحتمل أن يتولد من الأجزاء الأصلية لأقول كقول نقطة يتولد منها شخص آخر قلنا الله تعالى يحفظه من أن يصير جزءا لبدن آخر فضلا عن أن يصير نقطة جزاء أصلها الفساد في الوقوع في الجزاء (قوله وإن الجهنمي ضره مثل جبل أحد) فيقول ذلك بالانتفاع لا بضم زائد والازم تعذيبه بلا شركة في المعصية وفيه بحث لأن العذاب بالروح المتعلق به (قوله فلنا انما يلزم التشايع الخ) حاصل الجواب أن التشايع مقابلة

مخلوقا من الأجزاء الأصلية) يعني أن التشايع موضوع لانتقال الروح من بدن إلى بدن متعابرين في الأجزاء الأصلية لأن البدن الثاني عين الأول حتى يرد بالمقابلة استمداد لا بأسع كما عرف بعض (قوله لم يكن وزنها) لانه لا وزن لها لم يكن وضعها في كفة الميزان والبعث

فما ليس قائمه على قدر الفعل والظاهر ان المراد في الفائدة مطلقا والجواب بان كتب الاعمال هي التي توزن لا يتصلون شرب وهوالة
ثبت ان كتابها أشهد ان لا اله الا الله وأن محمدا عبده ورسوله مع صغره يغلب في الكفة تسعة وتسعين مجالا على مثل من البصر
فإذا لم يكن العمل وزن فكيف يغلب الكتاب الصغير جدا الكتاب الطويله والكبريه والنفع المشا الى به قوله وعلى تقدير كون أفعال الله تعالى
معله بالأغراض ليس بشئ لانه لا ينكر أحد ان فعله تعالى لا يتحولون حكمه وقائده فلي تقدرا ثناء القرض لا بد من الفائدة ويمكن ان
تكون الحكمة في الوزن ان يطلع حكمة النار استحقاق كل معذب وملائكة الرحمة استحقاق كل رومن أنكر الميزان فسر على ما قابل
المسئلات بالسائل لظهر ربحان أحدهما ١١٢ أو تساو هما (قوله والكتاب المثبت) وصف الكتاب تنبيه على ان المراد به معهود

والظاهر في قوله يوفي الذي يوفي
ليكون وصفا بعد وصف بيمين
الهدوء قوله ان كتابا الكتاب يحتمل
معنيين كتاب الله تعالى أي لظهور
كتاب الله اذ ال على المسئلات
وكتاب العبد أي ان الكتاب يذكر
المسئلات لانه ليس الا له وعالم
بغير ضربه وقد ثبت بالسنه شاعة
لقرآن لاله ومحاجته لصاحبه
وهو بعيد عن مشرب الاعتزال
كوزن الاعمال وقدرته بالاستشهاد
بالحديث ان السؤال عن المؤمنين
على وجه التسوية والسؤال عن
للابد وقوله قد روي بغيره
جمله على الاقرار بغيره وفي
القاموس كلف الله محركة حزة
وستره وهو الغل والجانب والتاجبه
(قوله والموض حق لقوله تعالى
انا اعطيناك الكوثر) الكوثر في
الآية عند الاكثر لنذر المبالغ في
الكثرة ومن جملة على الماء قال
انه اسم لنهر في الجنة ومن قال انه
اسم حوض في الموقف سمى كوثر
لانه يشبه من نهر الكوثر
وتحقيقه في شرح كتاب الحديث
فلا استدلال بالآية استدلال بنوع
آية وقوله ماؤه أي من الذين شاذ
لانه لا يجبي ما قبل التفضيل من الاون وكون كبراته كنجوم السماء باعتباره العدد

أو العالم ونريد الاول ما في رواية فيه بأرق من الذهب والفضة كما دحضوا السماء ومن شرب منها فلا نظام أبدا فلا شرب ما الجنة
الا لنتم وأما المبتلى بطعم من المؤمنين فاما ان يحفظ الحوض منه واما ان لا نظام في جهنم (قوله والصراف حق) في بعض الحواشي
المشهور ان الميزان قبل الصراط ومارويان العصاة قالوا يا رسول الله ان نطعمك فقال عليه الصلاة والسلام على الصراط فان لم تجدوا
فلي الميزان فان لم تجدوا فلي الحوض فوجه ان الطاب في المكالم يجوز ان يستأنس من كل طرف في انه روية غريبة فلا يعارض
المشهور وانكر أكثر المعتزلة لوقوفه والجواز وجوزة الميزان بل وشر من المعتمر من غير حكم بالوقوف واختلاف قول الجبائي في فيه واثباته

هكذا

وعلى تقدير تسليم كونه تعذيباً للؤمنين يجوز أن يكون لتعذيبهم عن الذنوب وتوبوا قبل الصراط عند من أنكره أنه الأعمال الزدنية التي يسئل عنها يؤخذ بها كأنه يجر عليها ويطول المرور بكنهها ويقتصر بقتلها (قوله وتفسك المتكرون) مقتضى الدليل أن يكون غتاً كالمتكررة الجنة والنار ملطاً لكن الدليل لبعض المعتزلة والفرق الإسلامية لا ينكر وهما ملطاً فإبرطه أنه يدل على امتناعهما مما ملطاً أو أنه لا تقولون به والمشهور في نفي كونهما في عالم العناصر فهو لو كان في عالم العناصر لم ينسخ وهو مفارقة النفوس عن الأبدان في عالم العناصر وتعلقها بها فيها وأنه لا تقولون به وقد قام الدليل على بطلانها وكانها لم أر الشارح ١١٣ ضعه يده بجاذ كره إلا أن صاحب الدليل

كان ملتزماً بالدليل العقلي فليبق ما التزمه بحاله ووجه أنه لو كان في عالم الأفلاك لم ينسخ والاشتمام أن ما لا يجوز فيه الخلق والاشتمام لا ينسخها شيء من الكائنات القاسية والجنة والنار على وجه تيمنها من قبيل ما يتكون ويفسد وأما وجه أنه لو كان خارج عالم العناصر والأفلاك فليس لزوم الخلق والاشتمام بل المذكور فيه أن الفلك بسط وشكبه الكرة ولو وجد عالم آخر لكان كبراً أيضاً فيعرض بينهما اختلافات في حاله (قوله ولنا قصة آدم وحواء) وإذا كانت الجنة مخلوقة فكذلك النار إذ لا قابل لها أصل ومن زعم أن الجنة لتخلق بعد قاله يستأن كان بارض فلسطين بالواو والياء وقد يسمى فلسطين بكسر فاءم ما وقد تنفتح كورة بالشام وأقرب بالعراق أو كان بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى امتنعاً لآدم عليه الصلاة والسلام وجعل الأباط على الانتقال منه إلى أرض الهند كما في قوله تعالى أبطوا وصروا وقوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا نساءً مما ينجس الجبل المتعدى إلى مفعول فيه يكون المعنى نجعلها للذين لا يريدون الخ يكون وعداً بجمعها جزاء لعدم

أشهر من أن تخفى وأكث من أن تحصى وتفسك المتكرون بأن الجنة موصوفة بأن عرضها كعرض السموات والأرض وهذا في عالم العناصر محال وفي عالم الأفلاك إدخال عالم في عالم آخر خارج عنه مستلزم لجواز الخلق والاشتمام وهو باطل قلنا هذا مبني على أصلكم الفساد وقد تكلمنا عليه في موضعه (وهما) أي الجنة والنار (مخلوقتان) الآن (موجودتان) تنكروا وتكبد وزعمكم أنكم لا تمزلهما مع ما لا تنفصلان يوم الجزاء ولنا قصة آدم عليه السلام وقوله ولما كانا من الجنة قالوا يا ربنا أكلنا من الجنة فقلنا لا تفتنوا وأعدت للكاثرين إذا ضرورت في العلم فعل من الظاهر فإن عورض بتسليم قوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا نساءً قلنا لا يحتمل الحال والاستمرار ولو لم يفسد آدم تبقى سالمة المعارض قالوا لو كانتا موجودتين الآن لما جاز هلاك أكل الجنة لقوله تعالى كلما دأبتم الأذناب لقلوبه تعالى كل شيء هالك إلا وجهه قلنا لا يخفى أنه لا يمكن دوام أكل الجنة به وإنما المراد بالدوام أنه إذا بقي منه شيء بقي بعده وهذا لا ينافي الهلاك لحظه على أن الهلاك لا يستلزم الفناء بل يكفي انقروا من الانتفاع ولو لم يفسد يجوز أن يكون المراد أن كل شيء يمكن فهو هالك في حد ذاته بمعنى أن الوجود المكاني بالنظر إلى الوجود الواجبي بمنزلة المعدم (بأقناتان لا تقنيتان ولا يفسى أهاهما) أي اثنتان لا يطرأ عليهما عدم مستمر

هكذا ورد في الحديث الصحيح والمشهور أن الميزان قبل الصراط وما ورد من أن الله تعالى قالوا بأمر الله أن نطلبكم يوم المحشر فقال عليه السلام على الصراط فإن لم تجدوا فاني الميزان فإن لم تجدوا فاني الحوض فوجه أن الطلب في الميزان المرتبة يجوز أن يستأنف من كل طرف على أنه رواية غريبة فلا تعارض للمشهور (قوله واسكنهم الجنة) والقول بأن تلك الجنة كانت بستاناً من بستانين الذي ينحرف لأجاء المسلمين وقد ثبت أنهم أنه مرود قوله تعالى قلنا أبطوا وصروا إذا لم يوط انتقال من المكان العالي إلى المكان السافل ويرد عليه أنه يحتمل أن يكون ذلك البستان على موضع من تقع كفة الجبل (قوله نجعلها للذين) أي نجعلها لأجلهم فإن قلت يحتمل أن يجعل للذين مفعولاً ثانياً نجعل فيصير الحاصل نجعلها كأنه لهم لا نفسها قلت يمكن أن يقال المتبادر من جعل الدار بديعته من التحسين فهو هذه المعنى لازم لوجود الجنة وأما الجواب على التحسين بالنسبة فمدول عن الظاهر (قوله كلما دأبتم) الأكل بفتحين كل ما يؤكل ويرد على هذا الاستدلال أنه مشترك الأزام المراد بالشيء هو الوجود المطلق لا الوجود وقت النزول فقط ومثله قوله تعالى خالق كل شيء وهو بكل شيء عليم (قوله وأنما المراد بالدوام الخ) بمعنى أن المراد هو الدوام القلبي العرفي لأن نوع الثمار بعدد ما يحسب العرف وإن تقطعت في بعض الأوقات ولك أن تقول هلاك كل شخص بعد وجوده مثله فلا ينقطع النوع أصلاً (قوله بل يكفي انقروا من الانتفاع) أي

١٥ عقائد إرادة العلو والفساد وما في بعض الخواص أن هذا العمل لازم لوجود الجنة ليس لأن هذا الجبل إنما يصفق في الآخرة ولو لم يفسد لما زاد ما زاد على (قوله لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك أكل الجنة) فيه أنه ما لو وجدنا بستاناً أيضاً لما جاز هلاك أكل الجنة وهو يخالف كل شيء هالك إلا وجهه وقوله بل يكفي انقروا من الانتفاع قيل يريده الانتفاع المقصود به ولا إلا في يدل على وجود الصانع وهي من أعظم المقام (قوله أي اثنتان) يعني ليس البستان بمعنى الوجود في الزمان الثاني بل الدوام على ما هو العرف فينبغي أن لا يقنيتان كما قيل بله ولعل البستان المعنى المصطلح عليه لكن لا يقنيتان إفاة لا إعادة فإن قلت لا يقتضي قوله تعالى كل

في تلك الأوجه فناء أهلها لهم أدركوا الفناء قبل دخولهم له فقلت يقتضي فناء الرضوان والحور والخلائق وغيرهم أهلها فافلأ
 لحناج إلى تأويل عدم فناء أهلها بعد استمرار الفناء (قوله لقوله تعالى في حق النصارى بقين خالدين فيها أبدا) أي لقوله من تب هذا
 الكلام تارة في حق أهل النار وخمسة فيها ١١٤ للنار وتارة في حق أهل الجنة وخمسة فيها الجنة (قوله وهذا الوجه الجهمية إلى أنها

بقين وأهلها وهو قول
 باطل مخالف للكتاب والسنة
 والاجماع) أيضا فانهم لم يكن
 للرد في لحظة تحقق الحكم كل
 شيء هالك الأوجه (قوله الترتك
 باق) المراد مطلق الكفر والالورد
 أقوال الكفر غيره فبعد استدراك
 ذكر البصر لانه داخل في الترتك
 فلا يتم عدد التسعة والمراد بالقرار
 عن الزحف القرار عن جيش
 الكفار الزايد على ضعف جيش
 المسلمين والاحداث في الحرم ترك
 الاستقامة فيها أمر به وأورد
 على قول صاحب المكافاة أنه ما
 اسمان اضافان له يضاف لقوله
 تعالى ان تحبوا كبارا والمراد
 بالكبرية غير الكفر فربما يحكم
 به عليها (قوله بناء على ان الاعمال
 عندهم بمنزلة حقيقة الايمان)
 هذا لا يصلح لأن يكون معنى
 لكونه ليس يؤمن ولا يصلح أن
 يبقى عليه كونه ليس بكافر وساقى
 مبنى انه ليس يؤمن ولا كافر
 مستوفي والمخالف في عدم ادخال
 في الكفر لان بعض الخوارج يسئل
 من المخالفين الحسن فانه زعماته
 يدخله في النفاق ولا يصح انه
 كافر مفسر (قوله ثم اذا كان
 بطريق الاستحلال والاقتفاف
 كان كفرا) أي بسبب الظاهر
 وصحح الشريعة بكثرة لان عداد
 الاحكام على الظاهر وأما بينه
 وبين الله فهو مؤمن ولم يكن

لقوله تعالى في حق النصارى بقين خالدين فيها أبدا وأما ما قيل من أنه ما تملك كان ولو لحظة تحققها
 لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فلا يثنى البقاء به المعنى على ان لا تعرف تلك الدلائل في
 الآية على الفناء وذهب الجهمية إلى أنها بقين يعني أهلها وما وهو قول باطل مخالف
 للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه شبهة فضلا عن جهة (والكبرية) فاختلقت الروايات فيها
 فروى عن ابن عمر رضي الله عنهما أنها تسعة الشرك بالله وقتل النفس بفجر حق وقذف
 المحنة والزنا والفرار عن الزحف والبصر وكل مال التيم وعقوق الولدين المحلين والاحداث
 في الحرم وزادوا غيره أكل الربا وزاد على رضي الله عنه السرقة وشرب الخمر وقيل كل ما كان
 مفسده مثل مفسدة شيء مما ذكر أو أكثر منه وقيل كلما زاد عليه الشرع بمضمونه وقيل
 كل معصية أصغر عليها السد فهي كبيرة وكلما استغفر عنها فهي صغيرة وقال صاحب
 الكفاية الحق أنهم ما اسمان اضافان لا يعرفان بهما فكل معصية اذا أضيفت إلى ما فوقها
 فهي صغيرة وان أضيفت إلى ما دونها فهي كبيرة والكبرية المطلقة هي الكفر لان ذنبا أكبر
 منه وبالجملة المراد ههنا ان الكبرية التي هي غير الكفر (لا يخرج العبد المؤمن من الايمان)
 لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الايمان خلافا للستر له حيث زعموا ان من ترك الكبرية ليس
 بمؤمن ولا كافر وهذا هو المترتبة بين المترتبين بناء على ان الاعمال عندهم بمنزلة حقيقة الايمان
 (ولا يدخله) أي العبد المؤمن (في الكفر) خلافا للخوارج فانهم ذهبوا إلى ان من ترك الكبرية
 بل الصغيرة أيضا كافرا وله واسطة بين الكفر والايمان لان جوده الاول ماسيحي من حقيقة
 الايمان هو التصديق القاي فلا يخرج المؤمن عن الانصاف به الايمان فانه بمجرد الاقدام على
 الكبرية لقلية شبهة أوجه وأربعة أو كل خصوص اذا اقترن بخوف العقاب ورجاء العفو
 والعزم على التوبة لا ينافيه ثم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفرا لكونه علامة
 للتكذيب ولا نزاع في أن من المعاصي ما جعله الشارع إمارة للتكذيب وعلم كونه كذلك بالدلالة
 الشرعية كسجود الصلوة والقائه المصطفى القاذورات والنفاق بكلمات الكفر وتحوذ ذلك مما ثبت
 بالدلالة أنه كافر وبهذا ينزل ما قيل ان الاعمال اذا كانت عبارة عن التصديق والقرار يبقى أن
 لا يصير المقر المصدق كافرا شي من أفعال الكفر وأما قلنا ما لم يتحقق منه التكذيب أو الشك
 الثاني الآيات والاحداث الناطقة بالاطلاق للمؤمن على العاصي كقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا
 كتب عليكم القتلى والقول وقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اتقوا إلى الله توبة نصوحا وقوله
 تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية وهي كثيرة الثالث اجماع الامم من عصر النبي
 عليه السلام إلى يومنا هذا بالصلاة على من مات من أهل القبلة من غير توبة والدعاء والاستغفار
 المقصود منه فلا يرد ان ملائكة يدل على وجود الصانع وهي من أعظم المنافع (قوله الشرك بالله)
 ان أو يذهب مطلق الكفر فالصغر مندرج فيه لانه كفر بالاتفاق والافساق أنواع الكفر بتيق خارجة
 (قوله أنهم ما اسمان اضافان) هذا يحتاج لظاهر قوله تعالى ان تحبوا كبارا ما تهمن عنه بكثرة
 عنكم سيئاتكم والتوجيه ماسيحي من ان المراد بالكبار خزائن الكفر (قوله بطريق
 الاستحلال) أي على وجه يفهم أنه عدم دلالاة الكبرية على هذا الوجه علامة عدم التصديق

فما يتعلق بالقلب من التصديق خلل (قوله الثاني الآيات والاحداث الناطقة) أي الدلالة دلالة صريحة كون القلي
 ما ذكره من الآيات صريحة بحيث لان الخطأ لمؤمنين الذين من العصيان وفرض القصاص وإيجاب التوبة معني على فرض القتل
 والعصيان واثبات الاقتتان على سبيل العرفي ولا يلزم فناء الايمان بعد وقوع المفروض (قوله وهي كثيرة) بظاهرة الآيات ولك أن تجعلها

للاحاديث حتى لا يثبت الاحداث خالصة عن البيان (قوله بعد الاتفاق على أن ذلك لا يجوز لغير المؤمنين) المتفق عليه عند النزاع أن ذلك لا يجوز للكافر (قوله) فأخذنا المتفق عليه وتركنا المختلف فيه) لاختلافه في القول بانه ليس بمؤمن مختلف فيه وكذلك سلب الكفر وكذلك سلب النفاق فلا يحصل لدعوى ترك المختلف فيه ثم اختلاف الامة يصير سببا للتوقف لكن ليس مذهب التوقف (قوله هذا احدنا للقول المخالف لما أجمع عليه السلف) وليس قول الحسن قولنا بالمتزلة بين المتزلة بل بالكفر لان النفاق كفر مضمر على انه أيضا مخالف للأجماع المتقدم لا ينافي للأجماع لان المسلمين أجعلوا بالمعاملة معهم معاملة المسلمين لان يقال الكفر المضمر لا يمنع ثالث المعاملة (قوله والجواب أن المراد بالآية هو الكافر) وان الكفر من أعظم الفسوق فينصرف الفاسق المطلق اليه لانه الفرد الكامل سيما في مقابلة المؤمن ويمكن الجواب أيضا بان المراد بالمؤمن الكامل في الايمان واذا ١١٥ كن الحديث ولرداعلي سبيل التخليط

لم يكن على حقيقته بل كان كتابة عن نقصان ايمان الزاني الى حيث كانته التوقف بالعدم فلا يلزم كذب الشارع ومنهم من قال المراد الايمان كاملا لكن ترك التقيد بتلفظا بمبالغة ويمكن أن يجعل الحديث عمما في صورة الخبر فيكون في قوة لا يرفى الزاني وهو مؤمن قبل التنبه بالحال المناهضة لثباته بالثقة في التنفير عنه كما يقال لا تضرب بزيد وهو أخوك (قوله لما بالغ في السؤال) في حسان المصباح من باب التوبة والاستغفار عن أي الذرءاء أنه مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بقص على المنبر وهو يقول ولن خاف مقام ربه جنتان قلت وان زني وان سرق يارسول الله فقال الثانية ولن خاف مقام ربه جنتان قلت الثانية وان زني وان سرق يارسول الله فقال الثالثة ولن خاف مقام ربه جنتان قلت الثالثة وان زني وان سرق يارسول الله قال

لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على أن ذلك لا يجوز لغير المؤمنين واحتجبت المعزلة بوجهين الأول أن الامة بعد انضافهم على أن هم تركت الكبيرة فاسق اختلفوا في أنهم مؤمن وهو مذهب أهل السنة والجماعة وكافر وهو قول الخوارج ومنافق وهو قول الحسن البصري فأخذنا المتفق عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق ليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق والجواب أن هذا احدنا للقول المخالف لما أجمع عليه السلف من عدم التزلة بين المتزلة فيكون باطلا والثاني أنه ليس بمؤمن أقوله تعالى أفن كان مؤمنا مكن كان فاسقا جعل للمؤمن مقالا للفاسق وقوله عليه السلام لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن وقوله عليه الصلاة والسلام لا يمان لمن لا أمانته ولا كافرا لمسا تزامن من الأمانة سكنا ولا يقبلوه ولا يعبرون عليه أحكام المرتدين ويدقونه في مقابر المسلمين والجواب بان المراد بالفاسق في الآية هو الكافر فان الكفر من أعظم الفسوق والحديث وارد على سبيل التخليط والمبالغة في الزجر عن المعاصي بداميل الآيات والاحاديث الدالة على أن الفاسق مؤمن حتى قال عليه السلام لا يذم لما بالغ في السؤال وان زني وان سرق على رغم أنف أي ذنوب واحتجبت الخوارج بالنصوص الظاهرة في أن الفاسق كافر كقوله تعالى ومن لم يصح بما آتاه الله فأولئك هم الكافرون وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون

القلبي (قوله لما أجمع عليه السلف) لا يقال لأجماع مع مخالفة الحسنين لا ناقول الاتفاق كثر مضمر وقيل المراده والأجماع المتقدم عليه وهو غلط والامتناع الحسن (قوله) والحديث وارد على سبيل التخليط لا يقال بحدوثه بل كذب في اخبار الشارع لا ناقول المراد بالايمان هو الايمان الكامل لكن ترك اظهار التقدمة خفيظا ومبالغة وفيه دلالة على انه لا ينبغي ان يصدر مثله عن المؤمن (قوله على رغم أنف أي ذنوب) رغم الاتصوصله الى الزغام بالفخ وهو التراب وفيه عذلة صاحبه يقال فعلته على رغم أنف أي على خلاف مراده لاجل اذلاله والمجاورة في الحديث متعلق بمحذوف أي قلت هذا على رغم أنف (قوله ومن لم يصح بما آتاه الله) وجه الاستدلال أن كلمة من عامة تتناول الفاسق والجواب أن الحكم بالثبوت هو التصديق به ولا نزاع في كفر من لم يصدق بما أنزل الله تعالى وأيضا كلمة ما هنا الجنس فيعم بالثبوت ولا نزاع في كفر من لم يصح بشي مما أنزل الله (قوله) ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون) وجه الاستدلال ان ضمير الفصل حصر الفاسق في

الذرءاء وما رواه الشارح ذكره في صحاح كتاب الايمان والرفع الدل يقال رغم أنف ذنوبه كره وأرغمه الذل والاصل في ذلك أن غاية الذل أن يضع الدليل الجبهة على الارض واضعا فيمسه الزغام أي التراب أنه (قوله) واحتجبت الخوارج بالنصوص الظاهرة) وجه ظهور الآية الأولى أن كلمة من عامة هم الفاسق والجواب أن كلمة من لا تمحى لا يتناول حلفه فلا يتناول الاقسام لا يصدق بما أنزل الله وعدم التصديق بما أنزل الله كفر ونحن لا نخالف في كفر مثل هذا الفاسق ولا ينبغي أن هذا الجواب يفي ظاهره دلالة الآية ومنع عن جعلها ملزمة للظاهر اما بان المراد بما أنزل الله التوراة بقربة سابقة الآية أو أن الدرء من شي مما أنزل الله بناء على أن ما لله يوم فضل الآية على عموم الزني وكن الظاهر في العموم لدخول النبي على العام ووجه ظهوره دلالة الآية الثانية أن ظاهر الآية حصر الفاسق على من كفر بعد الايمان ولا شبهة في أن عصاة المؤمنين فساق فلو لم يكثروا فسقهم لم تحصر الفساق في الكفرة ويرد عليه أن الآية إنما تتناول على كفر الفاسق لو لم يحصر بعد القول به وبعد لا يتم المحصر لان كفر بعد الايمان أيضا فاسق فلا بد من ترك الظاهر

وجعل القتل وتعمير المستنقير المحصر ويقع عنه بان الفسق لا يستعمل في غير من آمن ويرد عليه أن هذا عرف طارو وأما في أصل
 اللغة الذي نزل عليه القرآن فهو شامل للكافر مطلقاً كما ترابط الفاسق فيه على الكافر الأصلي ووجه ظهوره في كثر الفاسق
 يعني أن كثر على كثر على فاسق حتى مرتكب الصغيرة في غاية الغفلة بل لا يكاد يتم وكثيراً لا بعض الذنوب بما حصله الشارع شعار الكفر
 فليجوز أن تكون الصلاة منه والجواب المشار إليه في كلام الشارح بترك ظاهره أما ما قيل أن المراد الترتك على وجه الاستحلال أو
 المراد الكفر كثران التعمير وأما أن المراد بالكفر المشاركة مع الكفرة في عدم كون الدم معصوماً ووجه مظهره دلالة الآية الأولى على
 اختصاص العذاب بالكفران تعريف العذاب بالاستغراق أي كل عذاب على من كذب وتولى فلو لم يكن كل فاسق كافر ما بصح حصر العذاب
 في الكفر إذ كون العاصي معصوماً ضرورياً للدين وتوجيه ترك ظاهره كما أشار إليه الشارح ما قيل أن المراد بالعذاب عذاب
 مخصوص ولا يخفى أن الآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفر لا تدل على كثر كل مذهب حتى صاحب الصغيرة بطوار أن لا يذهب
 صاحب الصغيرة ويعقولا لاجتماع بين الكافر ووجه ظهور الآية الثانية أن تعريف الفاسق ظاهر في الاستغراق فلو لم يكن العاصي
 كافر لم يكن كل خزي على الكافرين لان ١١٦ للعاصي العذاب أيضاً بخلاف قوله تعالى إنك من تدخل النار فقد أخرجته وترك ظاهرها

بخصيص لغزي وفسيه أيضاً
 تقدم من أنه لا يدل على كفر أو باب
 الصغار وقوله لا مخصوص على أن
 مرتكب الكبيرة ليس بكافر يريد
 به أن عدم كفر صاحب الصغيرة
 مدلولها بطريق الأولى وكذا
 الكلام في قوله والاجماع المتعقد
 على ذلك (قوله والله تعالى لا يغير
 الشرك باجماع المسلمين) يعني بلا
 قوة يريد باجماع المسلمين قبل
 ظهور المخالفين لمخالفة التعسري
 والمحافظة في ذلك حيث فالادوام
 العذاب انما هو في حق الكافر
 للعائد والمقصر وأما البالغ في
 الاجتهاد اذا لم يمتد للإسلام ولم تل
 له دليل الحق فيعصو ويخالفه
 الاجماع غير منافية له والذاهبون
 الى جواز مفسدة الشرك هم أهل السنة لا تصرف منه تعالى في ملكه وأن
 يفعل ما يشاء ولا يستل عما يفعل والذاهبون الى الامتناع هم المعتزلة بناء على قاعدتهم في الحسن والقبح والادلة الثلاثة المذكورة مثبتة
 عليها وقدر وقت ما فيها من الفساد وتوجيه على قوله قضية الحكمة التفرقة بين السيء والحسن ما قيل من أنه يكفي التفرقة بآية الحسن
 دون السيء ولا يحتمل على تعذيب السيء ولو قيل قضية الحكمة التفرقة بين السيء وغير السيء لم يتجه وقيل على قوله والكفر نهاية في الجنابة
 ولا يحتمل الا باحتمال وقوع الحرمة فلا يحتمل العفو أصلاً لان نهاية الكرم تقتضي العتوق عن نهاية الجنابة وبقائه قضية الحكمة اذا كانت
 التفرقة فلا يجوز نال العتوق عن نهاية الجنابة ورد على قوله وأيضاً الكافر يعتقه حقاً ولا يملك له عفواً ولا يعتقه حقاً في الدنيا ولا يعتقه حقاً في الآخرة
 الخلق به مقدم ما هو الحق فطلب العفو فيؤثر أن يغير ورد على قوله وأيضاً الاعتقاد الا بدان الاعتقاد في الدنيا ولا يعتقه حقاً في الآخرة
 الاعتقاد بعد دفع الخلق ويمكن أن يقال المراد انه اعتقاد ثبوت الباطل أبدأ فلا اعتقاد في كل زمان الجزاء زمان الاعتقاد تأدياً لا محالة وأعلم أن مقتضى
 في الأول أيضاً يقتضي تأدياً الجزاء لعدم تناسي زمان اعتقاد الباطل فاذا قيل زمان الجزاء زمان الاعتقاد تأدياً لا محالة وأعلم أن مقتضى
 تكفير انما هو صاحب الصغيرة أن لا تغير الصغار أيضاً كالشرك فضلاً عن الكبار (قوله) ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغار
 والكبار مع التوبة (أو بدونها) فإن بان حكم الشرك مع التوبة إلا أن يقال المراد بقوله لا يغير الشرك عدم المغفرة بلا توبة فالتعبد
 بعدم التوبة بغية المغفرة مع التوبة ولك أن يجعل الشرك مع التوبة داخل في ما دون ذلك ثم تقييد المغفرة بالمشيئة فيبعد عدم تعيين

وكقوله عليه السلام من ترك الصلاة متعمداً فقد كفر وفي أن العذاب يخص بالكافر كقوله
 تعالى أن الصداق على من كذب وتولى وقوله تعالى لا يصلها إلا الشقي الذي كذب وتولى
 وقوله تعالى إن لغزي اليوم والسوء على الصغار في غير ذلك والجواب أنها متركة لظاهر
 للتصميم الناطقة على أن مرتكب الكبيرة ليس بكافر بالاجماع المتعقد على ذلك على ما
 وانما هو في حواجز عما اعتقد عليه الاجماع فلا اعتقادهم (والله لا يغير شركاً به) باجماع
 المسلمين انهم اختلفوا في أنه هل يجوز زعم أن لا يذهب بعضهم إلى أنه يجوز زعمواً وإنما علم عدمه
 بدليل السمع وبعضهم إلى أنه لا يمتنع عقلاً لان قضية الحكمة التفرقة بين السيء والحسن والكفر
 نهاية في الجنابة لا يحتمل الا باحتمال وقوع الحرمة أصلاً فلا يحتمل العفو ورفع القرامة وأيضاً الكافر
 يعتقه حقاً ولا يملك له عفواً ومفسدة لم يكن العتوق عنه حكماً وأيضاً واعتقاد الا بدني فوجب
 حرماً الا بدني هو اختلاف سائر الذنوب (ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغار والكبار) مع التوبة
 أو بدونها خلافاً للعتزلة وفي تقرير الحكم ملاحظة الآية الدالة على ثبوته والآيات والاحاديث في

الكافر والجواب أن هذا المحصر ادعائياً للبالغة والا فالفاقد يتناول الكافر بعد الايمان وقوله
 اجماعاً (قوله من ترك الصلاة متعمداً فقد كفر) الجواب انه يجوز على القول مستحلاً أو على كثران
 النعمة (قوله أن العذاب على من كذب وتولى) وجه الاستدلال أن تعريف المستند اليه يحصره على
 المستدعي الكون على المكذب والجواب انه ادعائياً لان شارب الخمر معذب وليس يكذب وقيل
 عليه نظائر (قوله والله لا يغير شركاً به) أي أن يكفر به ولو شاء عن الكفر بالشرك لان كثران
 العرب كانوا مشركين (قوله) وبعضهم إلى أنه لا يمتنع عقلاً أي ذهب بعض المسلمين إلى امتناع المغفرة
 عقلاً
 الى جواز مفسدة الشرك هم أهل السنة لا تصرف منه تعالى في ملكه وأن
 يفعل ما يشاء ولا يستل عما يفعل والذاهبون الى الامتناع هم المعتزلة بناء على قاعدتهم في الحسن والقبح والادلة الثلاثة المذكورة مثبتة
 عليها وقدر وقت ما فيها من الفساد وتوجيه على قوله قضية الحكمة التفرقة بين السيء والحسن ما قيل من أنه يكفي التفرقة بآية الحسن
 دون السيء ولا يحتمل على تعذيب السيء ولو قيل قضية الحكمة التفرقة بين السيء وغير السيء لم يتجه وقيل على قوله والكفر نهاية في الجنابة
 ولا يحتمل الا باحتمال وقوع الحرمة فلا يحتمل العفو أصلاً لان نهاية الكرم تقتضي العتوق عن نهاية الجنابة وبقائه قضية الحكمة اذا كانت
 التفرقة فلا يجوز نال العتوق عن نهاية الجنابة ورد على قوله وأيضاً الكافر يعتقه حقاً ولا يملك له عفواً ولا يعتقه حقاً في الدنيا ولا يعتقه حقاً في الآخرة
 الخلق به مقدم ما هو الحق فطلب العفو فيؤثر أن يغير ورد على قوله وأيضاً الاعتقاد الا بدان الاعتقاد في الدنيا ولا يعتقه حقاً في الآخرة
 الاعتقاد بعد دفع الخلق ويمكن أن يقال المراد انه اعتقاد ثبوت الباطل أبدأ فلا اعتقاد في كل زمان الجزاء زمان الاعتقاد تأدياً لا محالة وأعلم أن مقتضى
 في الأول أيضاً يقتضي تأدياً الجزاء لعدم تناسي زمان اعتقاد الباطل فاذا قيل زمان الجزاء زمان الاعتقاد تأدياً لا محالة وأعلم أن مقتضى
 تكفير انما هو صاحب الصغيرة أن لا تغير الصغار أيضاً كالشرك فضلاً عن الكبار (قوله) ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغار
 والكبار مع التوبة (أو بدونها) فإن بان حكم الشرك مع التوبة إلا أن يقال المراد بقوله لا يغير الشرك عدم المغفرة بلا توبة فالتعبد
 بعدم التوبة بغية المغفرة مع التوبة ولك أن يجعل الشرك مع التوبة داخل في ما دون ذلك ثم تقييد المغفرة بالمشيئة فيبعد عدم تعيين

المغفرة وليس الذنب مع التوبة كذلك فانه تعين مغفرته فلاولى أن يحصل البيان بيان الذنب بلا توبة فالمشرك لا يغفر ومغفرته مادونه تتعلق بالمشيئة وملاحظة الآية في تقرر الحكم معناها ان تقرر الحكم على وجه يفيد ملاحظة الآية وبذلكها ولا يخفى ان التذكير في الحكمين فالاول وفي تقرر الحكمين (قوله وللمعتزلة بتخصيصها) أي بتخصيص الآيات والأحاديث اذ لا يخصهم سواء ويرد عليهم ان تخصيص المغفرة في الآية بمجادون الكفر من الجائر مع التوبة ١١٧ والصغار مطلقا لما يساعد النظم لان

السكر أيضا مغفور بالتوبة وله دفع هذا جعل ضمير يخصصون المغفرة أي بتخصيص المغفرة ولا طائل تحته لانه لا يلزم من تخصيص الآيات والأحاديث أيضا وقوله وتقسوا بوجهين يريد به التمسك في مذهبهما وفي تخصيص الآيات والأحاديث (قوله وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى والمحققون على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال الله تعالى ما يدل القول لدى الثاني ان المذهب اذا علم انه لا يعقب على ذنبه كان ذلك تقرر باله على الذنب واغراض القيد عليه وهذا في حكمه ارسال الرسل والجواب ان مجرد جواز العقول لا يوجب نفي عدم العقاب فضلا عن العلم بكيفية العمومات الواردة في الوعيد المقرر وبه نفاة من التهديد ترجح جانب الوقوع بالنسبة الى كل واحد وكفى بمرأوا (ويجوز العقاب على الصغيرة) سواء اجتنبت من تكبها الكبيرة أم لا لانها لو تخلف قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لم يشاء ولقوله تعالى لا ينادر صغيرة ولا كبيرة إلا احصاها ولا احصاها إلا يكون بالسؤال والمجازاة لا غير ذلك من الآيات والأحاديث وذهب بعض المعتزلة الى انه اذا اجتنبت الكبائر لم يجز تعذيبه لاجل ما اجتمع على سبيل بل يعني انه لا يجوز ان يقع اقيام الادلة الجمعية الى انه لا يقع لقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر

عقلا بناء على هذه الأدلة وهم المعتزلة فلا يرد ما قيل من ان هذا قول لا يوجب الحكمه تعذيبه وهو قول المعتزلة وقد اطله أولا وقوله لا يحصل الا باحق قول بالقيع العقلي فيناقى قوله فيجوز للشارع أن يحسن القبيح ويقبح الحسن على انه يجوز ان يكون عدم احتمال الا باحق لنا فالحكمة نعم يرد أن يمنع كون التفرقة فضية الحكمه بطوار ان يكون عدم التفرقة من ضمن الحكمه خفية ولو سلم فغفور ان تكون التفرقة توجه آخر غير تعذيب السيء مثل اثناء الحسن ودونه ثم ان نهاية الكرم يقتضى العفو عن نهاية الجنابة وقوله فيوجب جزاء لا بد دعوى لا دليل (قوله وللمعتزلة بتخصيصها) قد نظن ان الخصم للآيات والأحاديث فيعترض بان لا يصح التخصيص بالكبائر المقررة بالتوبة في قوله تعالى ان الله لا يعقران بشرك به الآية اذ المغفرة بالتوبة تم الشرك بل بكل عاص مع ان التعلق بالمشيئة يفيد البعوضة وانها هي واجبة عندهم فلا يظهر للتعلق فائدة وكذا لا يصح التخصيص بالصغار لان مغفرة الصغار عامة والصحيح ان الضمير للمغفرة ولهم أن يقولوا كلمة ما في هذه الآية بخصوصية الصغار جمعاً بين الأدلة ولأنهم عموم مغفرة الصغار اذ لا يجب مغفرة صغيرة غير التائب بل يغفره ان شاء (قوله انما تبديل على الوقوع) انما استطرذ ذكره ههنا لذكر الحكمه في هذه الآية في الجواب أيضا والجواب هو ما قوله وقد كثرت النصوص المخ (قوله وزعم بعضهم ان الخلف الخ) هذا هو مذهب الاشاعرة ومن يحدو حدوهم وفيه جواب آخر (قوله وهو تبديل للقول) بل كذب منتف بالاجماع وأقول لعل من ادعى ان الكرم اذا تبرع بالوعيد فلا يلاقى بشيء ان بنى اخباره على المشيئة وان لم يصرح بذلك بخلاف الوعيد فلا كذب ولا تبديل (قوله ويجوز العقاب على الصغيرة) أي من غير قطع بالوقوع وعدمه لعدم قيام الدليل

العقاب على الصغيرة مع عدم القطع بالوقوع وعدمه لعدم قيام الدليل وما ذكر الشارح من الأدلة فلا ثبات الجزاء الأول من الدعوى مع ان لنظم لا ينكره قائل وكما أنه يريد انه ترك الشارح ما به من اثبات ما ينكره لنظم وأتى بما لا ينفي من اثبات ما يعترف به وفيه ان دعوى الشارح جواز العقاب مع الاجتناب عن الكبائر والآية تبديل على ما ينشئ من الصغار مع الاجتناب تحت حكم المغفرة المحقة بالمشيئة وتحت الاحصاء للمجازاة وكل منهما مبدل على عدم تعين عدم العقاب وأيضا الأدلة تبدل على الوقوع جزاءا لوقوع عدمه لم يتعلق بالمشيئة وعدم القطع بالوقوع وعدمه في خصوص أصحاب الصغار والمعتزلة جزوا به عدم الوقوع مع الاجتناب عن الكبائر وفي

قوله الاخفاء انما يكون السؤال والمجازاة انما كان كذلك لكان العاقبة مقطوعة بالان يتكافى بان المراد انما يكون السؤال والمجازاة ان شاء المجازاة وانما لانسم ان الاخفاء السؤال والمجازاة فليكن مجزء السؤال وقيل فليكن يعلم المغفور له حق نعمة المغفرة في ذمته فلا يفتوته شكره هوسوق الآية يتبعه وانظر ولا تغفل (قوله وأجب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر) يعني المعلق عليه التكفير السبب الاجتناب عن الكفر فيدخل في التكفير الكافر ايضا ولا خلاف في أنها لا تكفر بمجرد الاجتناب عن الكفر بل المغفرة والتكفير لا بد من تعليل آخر وهو المشيئة عندنا مطلقا والتوبة في الكافر عند المعتزلة لا تليست على ظاهرها بل اتفاق فلا تكون تامة في الدلالة على مطلوبهم ولا يفتي ان جلي كبرياتهم عنده على الكفر على كل من التوجهين المذكورين في غاية العدو والبلاغة تقتضي أن يقال ان تصبوا الكفر لو جازته وموافقته لمعرف البيان فليكن ان مدلول الآية تكفير الصغار بمجرد الاجتناب عن الكافر وتعلق المغفرة بالمشيئة في آية أخرى مخصوص بمعاذما اجتنب معناه الكافر (قوله الا انه أعاده ليعلم ان ترك المؤاخضة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو) لو كان ١١٨ المراد التنبه على ان لفظ العفو يطلق على ترك المؤاخضة على الذنب اقال والعفو

عن الذنب بل قال ويعفو مردون ذلك ويعفو لمن يشاء من الصغار والكافر فلا ولي ان المناط قوله اذا لم يكن عن استحلال فهو اعادة لا إعادة ويرد أنه لا وجه للتخصيص بالكبيرة اذ الصغرى أيضا كذلك وان الاخفاء اوضح الجامع لاكتبر ان يقول ويعفو مردون ذلك لمن يشاء من الصغار والكافر ويعفو اذ لم يكن عن استحلال وبعد فبانه يعفو عن الذنب عن استحلال اذا تاب عن الاستحلال وان لم يتب عن الذنب وقوله وليتعلق به قوله يراد به التعاقب المعنوي اذا كان لا شرط والمذنب أيضا اذا كان ظهرا صرحا وقوله ومذاثور النصوص الدالة على تخليد العصاة أو يحلل التخليد على امتداد الزمان أو على التخليد وسلب الاعيان يؤول بالتخليد أيضا فالأولى ويؤول هذا

ما ترون عنه تكفير عنكم عيئاتكم وأجب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر لانه الكمال وجع الاسم بالنظر الى أنواع الكفر وان كان الكل ملة واحدة في الحكم أو الى افراد القائمة بافراد المتحابين على ما عده من قاعدة ان مقابلة العجم بالجمع يقتضي انقسام الاحاد بالاحاد كقولنا ركب القوم دوابهم وليسوا بنايهم (والفوعون الكبيرة) هذا مذ كوفوا سبق الا انه أعاده ليعلم ان ترك المؤاخضة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة وليتعلق به قوله (اذا لم تكن عن استحلال والاستحلال كفر) ما سبق من التكذيب المتناقض للتصديق ومذاثور النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار أو على سلب اسم الاعيان عنهم (والشفاعة ثابتة لقرن والاحبار في حق أهل الكافر) بالمستفيض من الاخبار خلافا للمعتزلة وهذا معنى على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فيما للشفاعة أو في وعندهم ما يجوز لمجازنا قوله تعالى واستغفر لذنبيك وللمؤمنين والمؤمنات وقوله تعالى فاستغفروا عنهم شفاعة الشافعين فان أسلوب هذا الكلام وما ذكره الشارح من الالة فلا نبات الجزء الاول من الدعوى مع ان انحصار ما ينكره فتأمل (قوله وأجب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر) حاصلة ان التكفير مقيد بالمشيئة فلا قطع بالوقوع اذا لم يادب الكافر أنواع الكفر أو اختصاصه بمغفرة معاذ الكفر غير متعينة بالاجماع ولو لم تحصل الكبيرة على الكفر لقي التشديد بلا دليل والتعليل بالاجتناب بلا فائدة لانه يجوز مغفرة الصغار بدون (قوله والشفاعة) أي المقبولة ثابتة لا يقال من تكب المكر ويستحق حرمان الشفاعة كما نص عليه في التلويح فيصرم أهل الكافر بطريق الأولى ولا نقول لانسم اللازمة لان جزء الادنى لا يلزم ان يكون جزء الاعلى الذي له جزء آخر عظيم ولو سلم فلعل المراد حرمان الشفعية أو حرمان الشفاعة لرفع الدرجة أو لعدم الدخول في النار أو في بعض مواقف المحتر على ان الاستحقاق لا يستلزم الوقوع (قوله وللمؤمنين والمؤمنات) أي لذنوبهم وهي تم الكافر (قوله

النصوص الدالة الخ فاعرفه (قوله والشفاعة) أي المقبولة على ان الاملاعه والافالشفاعة المطلقة ثابتة بالكتاب حيث قال يدل تعالى ولا يقبل منها شفاعة ولا لولا الكلام في الشفاعة المقبولة لمية أتلتعزلة التمسك بها في ثبوت الشفاعة وهل يشع النبي صلى الله عليه وسلم تارك السنة وقديمت من ترك سنتي لم ينل شفاعتي وقد حكم علماء الاصول بمقتضاه من ان جزاء ترك السنة حرمان الشفاعة وحوى عليه الشارح في التلويح الظاهر انه ثبت لهم الشفاعة اذا لم يدب وعيد يجوز تخلف في الوعيد من الكرم فلا يعارض قوله عليه الصلاة والسلام شفاعة لاهل الكافر من أمتي لانه وعد لا يجوز تخلف فيه وقد يؤول لم ينل شفاعتي بأنه لم ينل من توبة شفاعتي ولم يكن من الاخبار الشافعين بأنه لم ينل شفاعتي لرفع الدرجة فلا تنجح ان حرمان تارك السنة عن شفاعة الرسول يقتضي حرمان الذين عنها بطريق الأولى على ان الحرمان عن شفاعة الرسول لا يوجب الحرمان عن شفاعة غيره من الاخبار ولك أن تقول حرمان الشفاعة جزاء الرسول وعذاب أهل الكافر مثلالجزاء الله تعالى فيجوز أن يعفو الله شفاعة عن الذنب ولا يدفع عن تارك سنة (قوله بالمستفيض من الاخبار) وبالكتاب كما اشار اليه الشارح وكما نرى من منه بأنه لا وجه للتخصيص التمسك بالظاهر ويمكن دفعه بأن دلالة الكتاب غير واضحة أما الآية الأولى فلتوقف دلالتها على اثبات ايمان صاحب الكبيرة ولان الامر بالاستغفار في الدنيا لا يستلزم الشفاعة في الآخرة بخلاف

أن يكون تنحية الاستغفار في الإنسان وفقهم الله تعالى التوبة ويصبر واصفون ورواها الثانية فلا شبهة أنه استدلال بفهوم المخالفة ودفع وجه التنقيص عنه ولا ينافي أن تكون رد الاعتقاد الكفار أن آلهتهم شعائهم (قوله والجواب بعد تسليم دلالة الخ) أي الجواب بعد تسليم دلالة في نفسه لا يجب تخصيصها بالاعتقاد الكفار أن آلهتهم شعائهم (قوله والجواب بعد تسليم دلالة الخ) أي الأشخاص ينافي دعوى التخصيص بالكفار ومنع عموم الأشخاص بسند أن الخطاب مع اليهود فيجوز أن يراد بالنفس النكرة نفس منهم فيكون ضمير النفس منهم وهذا اندفع أن ضميرها راجع إلى النفس الشاملة العامة بالوقوف في سبيل النبي فلا يخصه وإن كان لا تزلزل سبب خاص وقديق أيضاً بانه منقوض بقولنا لا رجل في الدار وهو على السطح لأن الضمير عائد إلى الرجل وضمير عام وهو ضعيف لأن التركيب مصنوع العربي ورجل على السطح ولو سلم فتقدير ما نحن ١١٩ فيه لا رجل في الدار ولا هو في السوق على أنه يمكن أن يقال ضمير النكرة

يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة والما كان لنفي فهمه عن الكافر من عند القصد في تقييد عالم وتحقيق بأسهم معنى لأن مثل هذا المقام يقتضي أن يوسعوا بما يخصهم لا بما يخصهم وغيرهم وليس المراد أن تعليق الحكم بالكفار يدل على نفيه عما عداه حتى يرد عليه أنه انما يقوم جهة على من يقول بفهوم المخالفة وقوله عليه السلام شفاعة لاهل الكافر من أمته وهو مشهور بل الأحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى واحتج المعتزلة بمثل قوله تعالى واتقوا وما لا يخفى نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعة وقوله تعالى ما للعالمين من حيم ولا شفيع يطاع والجواب بعد تسليم دلالة تعالي العموم في الأشخاص والأزمان والأحوال أنه يجب تخصيصه بهما للكفار جميعاً بين الأدلة ولما كان أصل العفو والشفاعة ثابتاً بالأدلة القطعية من الكتاب والسنة والإجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغار مطلقاً وعن الكفار بعد التوبة وبالشفاعة زيادة الثواب وكلاهما فاسد أما الأول فلأن التائب ومرتكب الصغيرة المحتجب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم برديعهان مرتكب الصغيرة الغير المحتجب عن الكبيرة يستحق العذاب على الصغيرة والآثم يكن للعقوبة المحتجب عن الصغيرة وجه قبيح العفو عن صغار مرتكب الكبيرة نعم لو سلم ما في شرح المواقف أنه لا يستحق عندهم على الصغار أصل التوبة لأمعنى العفو عن العفو ترك عقوبة المستحق على ما ثبت في القاعة (قوله لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره)

يدل على ثبوت الشفاعة وعلى أنها ليست (فعدة الدرجة لأن عدم تلك الشفاعة لا يقتضي تقييد الخال وتحقق الناس لكن لا يدل على نفي حق أهل الكافر (قوله ولا يقبل منها شفاعة) ظاهر الآية يني أصل الشفاعة ولو زادة الثواب ثم أنه يحتمل أن يكون الضمير للنفس الثانية فالله انما يشفاعة شفاعة شفع لم تقبل منها فعلها تقبل بطريق آخر (قوله بعد تسليم دلالة تعالي العموم في الأشخاص) يشير إلى منع الدلالة على عموم الأشخاص واعتراض عليه بأن النفس نكرة في سياق النفي عامة والضمير راجع إليها فم أيضاً يمكن أن يجاب عنه بأنه لا ضرورة في رجوع الضمير إليها من حيث عمومها فإن النكرة المتقدمة خاصة فيجب الوضع وعمومها على ضروريها فاذ قالت لا رجل في الدار وانما هو على السطح ليس بلزومه أن يكون جميع العالم على السطح نعم لو قيل الضمير للنكرة فوقه في سياق النفي كقولهم فاعف عنهم أفعالهم بعد هذا (قوله يجب تخصيصها بالكفار) وإن قلت كيف تخصهم وقد سلم عموم الأشخاص فقلت المسلم هو الدلالة على العموم لا إرادته (قوله فلا معنى للعفو) عدم المعنى بالنسبة إلى الصغيرة غير المحتجب عن الكبيرة ممنوع وإلى

الاحباط وروية النمر بشرط عدم هدم الخمر والمعتزلة تجعل الأيمان محطاً بالكبيرة فلا يتم الاستدلال معهم ما لم يثبت عدم الاحباط ونوقش في قوله فمتعين الخروج بأنه يحتمل أن يراد به في جهنم تخفيف العذاب ودفعة أن الاستدلال مبني على تقرير أن جزء الأيمان الحنفية وهكذا الحال في الاستدلال بما في النصوص باعتبار حديث الاحباط والاستدلال بالآية الثالثة مبني على اختصاص الاعمال الصالحة بحسب عيسى النبيان والترك والآخر فامسح عليه قبري وعن الكبيرة ثم أنه لا يثبت الذهب إلا يدل على أن لا خلود لصاحب كبيرة حتى من ليس له عمل صالح نعم يدل على بطلان كون صاحب الكبيرة مخلداً فلا يصلح كالتبائن الذي كما يقتضيه السوق بل لا بطلان مذهب النظم الآن يقال كون بعض أصحاب الكفار مخلداً والبعض غير مخلد بنفسي الإجماع في نفي القول الثالث والحكم في الخلود بقيد دخول أهل الكفار من المؤمنين فيه رد على نفي العذاب عن المؤمن مطلقاً بهذه الآيات كقائلين من سليمان من المفسرين وكلوجهة ولا يخفى ضعف دلالة الحكم بأن جعل ما جعل لأعظم الجناب الجناب فيها خلف العدل وإن كان لا لزوم لا لا تحقيق

أدلا على من فيه تعالى فيما يشاء ان يفعل بحقه عليه انه نوع نفسه مراتب مختلفة فلكل من نسبة لسن الكفر والكبيرة والقول بأن النوع بجميع افراد جمل الكفر أول الترتاع (قوله) وزهبت المعتزلة الى ان من أدخل النار خالدا فيها وهو عند جمهورهم صاحب كبيرة واحدة فان الكبيرة الواحدة تحيط بجميع الطاعات وعند غير الجمهور واختلافات في احباط الكبيرة للطاعة واحباط الطاعة لها فاصلها المواقف بقوله لانه اما كافر او صاحب كبيرة مات بلا توبة على مذهب الجمهور بظاهرة فتأمل (قوله) والجواب منع قيد الدوام (لا يمنع الخلو من والا فيجب عليه المنع لانه لما ذكره في رسالته من انه لو لم يكن خالصة لم تنفصل عن مضار الدنيا لان الانفصال لا يتوقف على الخلو من ولا ينبغي ان يمكن الجواب ايضا بأنه معارض بما سبق من ان جعل جزاء الكفر جزاء ما هو دونه بخلاف العدل (قوله) والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون ١٢٠ (الكافر) وتعلق الفعل بالمشق بقيد عليه لما أخذ فيه انه حينئذ يخص الآية

بغيره فقتل المؤمن لانه مؤمن ونقص الايمان عمل خير لا يمكن ان يرى جزاءه قبل دخول النار ثم يدخل النار فيضاد لانه باطل بالاجماع فتعين ان خروج من النار ولقوله تعالى وعذ الله المؤمنين من المؤمنين جنات تجري من تحتها الأنهار ولقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا الى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمن من أهل الجنة مع ما سبق من الدالة القاطعة على ان العدل لا يخرج بالمعصية عن الايمان وايضا الخلود في النار من أعظم العقوبات وقد جعل جزاء الكفر الذي هو أعظم الجنات فلو جوزي به غير الكفر كان زيادة على قدر الجنابة فلا يكون عدلا وزهبت المعتزلة الى ان من أدخل النار فهو خالدا فيها لانه اما كافر او صاحب كبيرة مات بلا توبة اذا المصوم والتائب وصاحب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر لبسوا من أهل النار على ما سبق من اصولهم والكافر يخلد بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة لو جهن أحد عماته يقتل العذاب وهو مضمرة خالصة دائمة فينا في استحقاق الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة والجواب منع قيد الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه وهو الاستحباب وانما الثواب فضل منه والعدل عدل فان شاء عفا وان شاء عذبه ثم يدخله الجنة الثاني النصوص الدالة على الخلود كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله وينتهى عن ما حذر ونهى فإن الله سبحانه وأحاط به خطيئة فاولئك أصحاب النار هم فيها خالدون والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون الا الكافر وكذا من تعدى جميع الحدود وكذا ما أحاط به خطيئته وشملت من كل جانب ولو سلم فلخلود

بغيره فقتل المؤمن لانه مؤمن ولا يمد بغيره قتله مطلقا ويلغو التقييد بقوله منع اذا يكون القتل لانه مؤمن الامتنع اذ الظاهر ان التظلم ليس لتعلق الحكم بالمشق بل ذكر المشق اضرورة احضار من يتعلق به الحكم اذا لم يمكن احضاره الا بذكر المؤمن والتعلق انما يثبت اذا لم يكن ذكر المشق من ضروريات افادة الحكم فتأمل فيه فانه من خصائص هذه التعليقات ونسأل منه الصواب والتوفيق فنقول في دفع عكسهم ونرجون ان يكون هو الصواب ان ما فيه هذه الآية ان جزاء قتل المؤمن عدا الخلود في جهنم لانه يكون في جهنم خالدا اذا ما انتقص العبد من الجزاء لا يجب على الله ان يجزيه به بل له تعالى ان يعفو عنه او يعجز أن يندفع عنه ذلك الجزاء الامر ما فيمكن عدم خلود المؤمن لغفران الله تعالى ولا قصاص او عفو الورثة

صغيرة المجنب غير مفيد فتأمل (قوله) لانه باطل بالاجماع لان جزاء الاعمان هو الجنة والخروج عن الجنة باطل بالاجماع فتعين ان خروج من النار وقته منع ظاهر لجواز ان يراه في خلال العذاب بالتحفيف ونحوه (قوله) ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات (من) هذا الاستدلال على ان العمل الصالح لا يتناول المبروك ثم انه لا يدل على عدم خلود من لا عمل له غير الايمان لكنه يبطل مذهب الاعتزال (قوله) وقد جعل جزاء الكفر (الكفر) أي على الاطلاق من غير تقييد بالشدة ونحوه اقله لا يجوز التفاوت بالشدة والضعف حتى لا يزيد الجزاء على الجنابة وهذا الدليل الزاوي لا يقتصر على في ملكه لا يوصف بالقلم (قوله) مضرة خالصة قالوا لو لا الخلو لم ينفصل عن مضار الدنيا ولا ينبغي

بالدلة لا يقال فكيف يحكم بخلود الكافر في النار قلت لانه تعالى حكم بأنهم خالدون في النار وهما لم يحكم به بل جعل جزاء فعله وقد حكم بأنه يفر ما دون الشرك فعلم منه انه لا يخلد القاتل المؤمن وكما يمكن الجواب عن الآية الثانية بأن المراد العدى عن جميع الحدود ويحسم حدوده على الاستفراق فتكون الآية لا تنع من جميع الحدود يمكن الجواب بعد تسليم ان المراد جنس الحدود أي من يتعدى ما من حدوده بأن المراد من التعدي التعدي من كل وجه وهو انما يتحقق بعدم اعتقاده حدودا واسمعه لا حتى انه لو لم يتعدده حلالا لم يتعد منه من كل وجه وفي الجواب عن الآية الثالثة ان المراد باطحة خطيئته اذا كان ما ذكر فيني أن يحمل كسب السئة على حال غير الكافر لا يخلو من الفائدة وذلك بأن تراعي كسب سئة المؤمن وعين أحاطت به خطيئته الكافر فيكون التظلم في تقديره من كسب سئة ومن أحاطت به خطيئته وجه معارضة هذه النصوص والنصوص السابقة ان مقتضى هذه الآيات تخصيص الآيات السابقة بعاد صاحب الكبيرة ومقتضى الآيات السابقة تخصيص هذه الآيات بالكافر

(قوله الايمان في اللثة التصديق أي اذعان حكم المخبر) أي اعتقاده كما هو الظاهر من لسانه الى المخبر أو الوقوع أو الالاقوع المنع له وقوله وجعله صادقا بمحمل أن برأيه جعل الحاكم صادقا وجعل المخبر صادقا ولا يتعنى عليك الفرق بين الايمان والتصديق الذي يبحث عنه في كتب الميزان بعد اعتبار القطع في الايمان دون هذا التصديق الشامل للظنون فان الايمان لا يتعلق بالمخبر أو بالظن من حيث انه أخبر به المخبر حتى لو أخبرك أحد باليس من شأنه أن يحصل له التصديق به وصدق به أي تعتقله من غير أن يعتقد عالمه به يقال لاك المصدق به في عرف كتب الميزان ولا يقال لاك المؤمن به وليس الايمان في اعتقاده صدق المخبر يجوز كما هو عليه قوله فان حقيقة آمن به آمنه الشكذب لانه صار عرف اللثة وأراد بقوله فان حقيقة حقيقة في أصل اللثة واستشهد به في مقدمة بالألام قوله تعالى وما أنت بمؤمن لناعم احتمال أن تكون اللام لا المقبولة لان الاحتمال المرجوح لا يمنع ١٢١ استشهد في المباحث الظنية ومن قال

الاولى الاستشهاد بقوله تعالى
أنؤمن لك واتبعك الأروذلون لبرأته
عن احتمال لأم التصوية وأولى له
فالو لان الكلام في الايمان
لثة والمستعمل في هذه الآية ظاهر
في الايمان الشرعي واستشهد
في التعدي به بالآية قول النبي صلى
الله عليه وسلم لآته الايمان لثة
والام نصح تفسير الايمان الشرعي
به لعدم جواز تفسيره الشيء بنفسه
وخاف في جعل الايمان المعدي
بالياء المتضاد حيث قال تعالى
الباء الايمان على تفهيم معنى
الاعتراق وبشبهه أن تكون
التعدي بالألام أيضا تفهيم معنى
الاذعان ولا بد أن تكون الباء
زائدة كاشاع في محمول العلم وفي
قوله بحث وقع عليه اسم التسليم رد
على من زاد في الايمان التسليم قال
ولا يكفي التصديق بدون التسليم
ووجه الرد انه لم يفتن ان ليس
التسليم الا الاذعان والقبول الذي
لا بد منه في التصديق والقراني
التصنيف نسبة الى غزالي وهي قريبة
الطوس والتشديد في تعصبات
العوام كذا في شرح مسلم للنووي

قد يستعمل في المكث الطويل كقولهم نحن مخلصون وسلم فعارض بالنصوص الله تعالى عدم الخلود
كامر (والايمان) في اللثة التصديق أي اذعان حكم المخبر وقوله وجعله صادقا أفعال من الامن
كان حقيقة آمن به آمنه من الشكذب والمخالفة بتعدي بالألام كما في قوله تعالى كتابة وما أنت
بمؤمن لنا أي بمصدق وبالباء كما في قوله عليه السلام الايمان أن تؤمن بالله الحسب أي تصدق
وليس حقيقة التصديق ان يقع في القلب نسبة الصدق الى المخبر أو المخبر عن غير اذعان وقبول
بل هو اذعان وقبول لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على ما شرح به الامام القراني وبالجملة هو
المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكون ويدن وهو معنى التصديق المقابل للتصور حيث يقال في أوائل
علم الميزان ان العلم امان تصور واما تصديق صرح بذلك رئيسهم ابن سينا ولو حصل هذا المعنى لبعض
الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيئا من أمارات الشكذب والافتراء كذا
قرضنا ان أحدا صدق بجميع ما جاءه النبي عليه السلام وسلم وأقر به وعمل ومع ذلك شد الزناد
بالاختيار أو مبدل الصانع بالاختيار جعله ككافر المان الذي عليه السلام جعل ذلك علامة
ضفه لمواز الانفصال وجه آخر فمحرر من هذا القيد انما كان غير مقيد ههنا (قوله قد يستعمل
في المكث الطويل) لكن خلود الكفار بمعنى الدوام بالأجام بل هو من ضروريات الدين بخلاف
خلود أهل الكبر (قوله وما أنت بمؤمن لنا) الاولى ان عتق بقوله تعالى أنؤمن لك واتبعك الأروذلون
لا احتمال ان تكون اللام في لآته التقوية العمل للتعدي (قوله ان يقع في القلب نسبة الصدق) أي
تحصل فيه منسوبة الصدق الى المخبر وثبوته من غير اذعان وقبول كما للسوفسطائي بالنسبة الى
وجود العالم فان له يقينا كما يلعن الاذعان هكذا حقيقة بعض المتأخرين (قوله صرح بذلك رئيسهم
ابن سينا) ان قلت يلزمه ان يندرج بين السوفسطائي ونحوه في التصور وانه باطل بالضرورة
أولا ينحصر التقسيم قلت له ان يمنع حصول اليقين بدون الاذعان وينع عدم الاذعان للسوفسطائي
بقي ههنا بحث وهو ان المعنى المعبر عنه بكون ويدن أمر قطعي وقد نص عليه في شرح المقاصد وإذا
يكفي في باب الايمان الذي هو التصديق البالغ حد الجزم والاذعان مع ان التصديق المنطوق به
الظني بالاتفاق فانهم يقسمون العلم بالمعنى الاعم تقسيما حاصرا توسلا به الى بيان الحاجة الى المنطق
بجميع أجزاءه (قوله كان اطلاق اسم الكافر عليه) وقوله يجعله كافر اشارة الى ان الكفر في مثل
هذه الصورة في الظاهر وفي حق اجراء الاحكام لا يماثل بين الله تعالى وذكر في شرح المقاصد

عقائد ١٦
الجهالات والبدع والمعنى الذي يعبر عنه في الفارسية بكون ويدن هو التصديق المقابل للتصور لكن الايمان أخص من التصديق المذكور
في أوائل كتب الميزان كالتصديق في كتب الكلام لان التصديق في كتب الكلام قسم العلم التفسيري لا المحتمل الظن والجهل
والتعقيد بخلاف كتب الميزان فان جعل التصديق بمعنى كرويدن عن ماني أوائل كتب الميزان ثانيا ما في شرح المقاصد انه العلم
القطعي اذ التصديق الميزاني يعم الظنون فن خواطر الظنون اذ التصديق بمعنى كرويدن صار قطعيا فمما نحن فيه لاختصاص مقصده
لا لاقضاء التعبير عنه بكون ويدن (قوله فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار الخ) لا يعني ان هذا من كتب الكلام لم يقع في موقعه لان الكلام
في الايمان لثة واطلاق اسم الكافر على مصدق من تكلم لم يجعله الشارح اماراة الكذب بحسب الشرع فهذا من تنه تحقيق الايمان

على مذهب جمهور المحققين من انه التصديق بالقلب وانما الاقرار بشرط اجراء الاحكام (قوله فاعلم ان الايمان في الشرع هو التصديق بما جاء به من عند الله) يعني من حيث انه ما جاء بالسر ليه من عند الله حتى ان من صدق بحد اية الدلائل ولم يصدق بأنه جاء به من عند الله لم يكن بهذا التصديق مؤمناً ومن صدق بما جاء به محمد من عند الله بأنه جاء به من عند الله لم يكن مؤمناً عليه الصلاة والسلام (قوله ولا تنطق بوجوه من الايمان التضميلي) أي في الكفاية في الكون مؤمناً وان كان بينهما تعاون في النفس عليه وسبغ به ١٢٢ (قوله الان التصديق ركن لا يمتثل السقوط أصلاً والاقرار قد يمتثل) فان قلت ركن

التكذيب والافتقار لا يمتثل التحقيق هذا المقام على ما ذكرته سهل لك الطريق الى الحصول كثير من الاشكالات الواردة في مسئلة الايمان واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم ان الايمان في الشرع (هو التصديق بما جاء به من عند الله تعالى) أي تصديق النبي عليه السلام بالقلب في جميع ما علم بالضرورة محبته به من عند الله تعالى لاجل اوائه كلف في الخروج عن عهدة الايمان ولا تنطق بوجوه من الايمان التضميلي فالتصديق المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمناً الا بصح اللغة دون الشرع لا خلاه بالتوجه والسهلة الاشارة بقوله تعالى وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون (والاقرار به) أي باللسان لان التصديق ركن لا يمتثل السقوط أصلاً والاقرار قد يمتثل كافي حاله الاكراه فان قيل قد لا يمتثل التصديق كافي حاله النوم والغفلة قلنا التصديق باق في القلب والذهول انما هو عن حصوله ولو سلم فالشرع جعل الحق الذي لم يطرأ عليه ما يضافه في حكم الباقي حتى كان المؤمن اسماً لمن آمن في الحال أو في الماضي ولم يطرأ عليه ما هو لامنة التكذيب هذا الذي ذكره من ان الايمان هو التصديق والاقرار مذهب بعض العلماء وهو اختيار الامام محمد بن الاعنف وغيره الا انهم لا يمتثل السقوط في التصديق بالقلب وانما الاقرار بشرط لاجراء الاحكام في الدين انما التصديق بالقلب أمر باطن لا يبدله من علامته من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن من عند الله وان لم يكن مؤمناً في أحكام الدنيا ومن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمناقض في العكس وهذا هو اختيار الشيخ أبي منصور رحمه الله والنصوص معاضدة لذلك دل الله تعالى ان ذلك كتب في قلوبهم الايمان وقال تعالى وقلبه مطمئن بالايمان وقال تعالى ولا يدخل الايمان في قلوبكم وقال عليه السلام اللهم ثبت قلبي على دينك واطعته وقال

ان التصديق المقارن لامارة التكذيب غير معتد به والايمان هو التصديق الذي لا يقارن شيئاً من الامارات (قوله ركن لا يمتثل السقوط) ان قلت افعال المؤمنين مؤمنون ولا تصديق فهم قلنا الكلام في الايمان الحقيقي لا المسمى (قوله التصديق باق في القلب) هذا صنف لسا عليه التكذيب ومن ان النوم ضد الادراك فلا يمتثل (قوله والذهول) أي في حال النوم والغفلة انما هو عن حده فذلك الحال حال الذهول لا حال عدم التصديق أو ما حال الحضور فليس كذلك بل قد يذهل فيه او قد لا يذهل (قوله حتى كان المؤمن اسماً) ولذا ائتمن الاقرار مرة في جميع المرمع أنه جزء من مفهوم الايمان (قوله وانما الاقرار بشرط لاجراء الاحكام) ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض لابد وان يكون على وجه الاعلان على الامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان ركناً فانه يكفي مجرد التكليف المرمع وان لم يطرأ على غيره (قوله والنصوص معاضدة) لدلائلها على ان يحصل الايمان والقلب فليس الاقرار جزءاً منه ولما انه التصديق لا سائر ما في القلب

التي جزء والتي لا يمتثل التحقيق بدون الجزاء فاعني احتمال سقوط الجزاء والركن قلنا وجهه ان الركن قد يكون حقيقياً كما جاء به السر وان السر لا يكون مبرراً بدون جزء من اجزائه وقد يكون حكماً يجعل الشارع شيئاً من شيء وهذا يكون على وجهين أحدهما ان يعتبره جزءاً مطلقاً فهو كالمقتضى لا يمتثل السقوط وثانيهما ان يعتبره جزءاً في السعة دون الضرورة فيمتثل السقوط • ويقال كون الاكثر في حكم الكل في بعض أحكام الشرع من هذا القبيل قبل التصديق أيضاً يمتثل السقوط لان افعال المؤمنين مؤمنون ولا تصديق لهم ويصدقهم انهم مؤمنون بايمان انهم ولا سقوط للتصديق فيما لا يبراهنا لهم ولا يمتثل ما قبل الكلام في الايمان الحقيقي لا المسمى لانه ناقصه ما ذكره فيما بعد ان الشارع جعل الحق الذي لم يطرأ عليه ما يضافه في حكم الباقي فانه تصديق بان الكلام فيه وأهم من الايمان المسمى (قوله قلنا التصديق باق في القلب والذهول انما هو

عن حده) • فان قلت لا يخفى انه ليس في النفس تفصيل الطرفين ولا النسبة فكيف يكون التصديق بما جاء به قلنا فبالاشفاق كأنه أر بسبقه التصديق بقاؤه اجماله لو فصلت صارت تصديقاً في الايمان هو التصديق أو ملكة التصديق وهي حالة راسخة في النفس تصير مبدأ التصديق بالفعل ولا يخفى ان الاشكال كما يجبه زوال التصديق بوجه زوال الاقرار بل زواله اظهره وركبوا سقوطه ليس الا في حال العذر ولا ينفع فيه الاجابوب الاخير (قوله وجمهور المحققين انه التصديق بالقلب) في شرح المقاصد ان المتدبه هو التصديق الغير المقارن لامارات التكذيب حتى لو كان شيئاً منها لم يكن ايمانه في الاقرار اذا كان شرطاً لاجراء الاحكام لا بد ان يكون على وجه الاعلان بخلاف ما اذا كان ركناً فانه يكفي مجرد التكليف مرة لا تمام الاركان وان لم يطرأ على غيره وهذا هو انه لو كفي الاقرار من غير اظهار وعند كونه ركناً لم يكن لاحتمال سقوطه عنده الاكراه كما ذكره الشارع معني قال ركن أيضاً الاقرار على وجه الاعلان

(قوله هـ) لا شققت قلبه (أورد عليه أنه يحتمل أن يكون ذكر القلب ليكون محلي جزء الإيمان ويدفعه أن قوله والنصوص معاضدة لذلك معناه أن النصوص معاضدة لكون الإيمان مجرد التصديق بالقلب وأكون الاقرار بشرط لا آخر الاحكام فالتصوص الثلاثة الاول الاول وهذا الثاني (قوله فان قلت نعم الإيمان هو التصديق) معارضة مع أدلة جعل الإيمان التصديق فقط بأن جعله الاقرار أنسب بالمعنى الثلوي لانه في اللغة التصديق باللسان لا بالقلب فاندفع ما يقال أن كونه في اللغة التصديق ١٢٣ باللسان اغماي نفع لو كان الإيمان باثباتا

على معنى الثلوي لكنه صار متقولا شرعا فذهب بوجهه انه ضعيف لا يقوم النصوص مع ان عدم معرفة أهل اللغة الا التصديق باللسان يطله وضع لفظ الصلح ونظائر اليقين (قوله قلت لا شققت قلبه) في أن المعترف بالتصديق على القلب (أورد عليه في بعض الحواشي أن المعترف عند الكرامية ليس بمجرد اللفظ بل اللفظ الدال حتى أنهم قالوا من أصرر الانكار وأظهر اذعان بكون مؤمنا لا أنه يستحق الخلود في النار ومن أصرر الاذعان ولم يتفق له الاقرار لم يستحق الجنة ثم قال على قوله فيما يد كونه يحكمون بغير التناقض لا يقال لهم بغير موافاة القلب بشرط لا ناقول هذا مذهب الرافضي والقطان لا الكرامية ولذا ذكرنا عدم الاستغفار لعسا قلبه ولا يفتني ان فيما ذكره تنافضا ولا يفتني عليك أن قوله والنبى صلى الله عليه وسلم الخ وقوله وأيضا الاجماع ضعيفة معارضة مع ما سبق في انه معارضة مع دليل بعض المحققين فيكون معارضة مع المعارضة وهو غير جائز وقد يقال منع المعارضة مع المعارضة فالحا هو في الثقلات أما

عليه السلام لاسامة حين قتل من قال لا اله الا الله لا شققت قلبه هـ فان قلت نعم الإيمان هو التصديق لكن أهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق باللسان والذي عليه السلام وأصحابه كانوا يقتنون من المؤمنين بكامة الشهادة ويحكمون بإيمانه من غير استسار عما في قلبه هـ قلت لا شققت قلبه في أن المعترف بالتصديق على القلب حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى أو وضعه لمعنى غير التصديق القلبي لم يحكم أحد من أهل اللغة والعرف بأن المتلفظ بكامة صدق مصدق للنبى عليه السلام ومؤمن به ولهذا دفع في الإيمان عن بعض المقرين باللسان قال الله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين وقال تعالى قالت الاعراب آمنا فلهم ثمنونا ولكن قولوا أسلمنا وأما المقر باللسان وحده فلا نزاع في أنه يسمي مؤمنا لغو ويجري عليه أحكام الإيمان ظاهر أواف النزاع في كونه مؤمنا فإيمانه وبين الله تعالى والنبى عليه السلام ومن بعده كما كانوا يحكمون بالإيمان من تكام بكامة الشهادة كانوا يحكمون بكم المانطق فدل على أنه لا يفتني في الإيمان فعل اللسان وأيضا الاجماع منع دعوى إيمان من صدق قلبه وقصد الاقرار باللسان ومنعه منه مانع من غير منوعه فظهر ان ليس حقيقة الإيمان مجرد كاتى الشهادة على ما زعمت الكرامية ولما كان مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين والفقهاء على أن الإيمان تصديق باللسان وأقرار باللسان وعلى أن لا كان كما أشار إلى ذلك بقوله (فاما الاعمال) أى الطاعات (فهى تتزايد في نفسه)

فبالا اتفاق لان الإيمان في اللغة التصديق ولم يبين في الشرع معنى آخر فلا نقل والائتمان الخطاب بالإيمان خطابا باليهام ولا يتخلف الاصل فلا يصار اليه بدليل هـ ان قلت يحتمل أن يراد بالنصوص الإيمان الثلوي هـ قلت لا نزاع أن الإيمان من المتقولات الشرعية يجب خصوص المتعلق به في المعنى الثلوي مجاز وفي كلام الشارح حقيقة والاصل في الاطلاق هو الحقيقة (قوله هـ) لا شققت قلبه (أورد عليه أنه يحتمل أن يكون ذكر القلب ليكون محلي جزء الإيمان (قوله) لا يعرفون منه الا التصديق باللسان) يعنى أن معناه الحقيقي عندهم هو فعل المسار ولا يفتني أنه اغماي إذا ضم اليه عدم النقل في الشرع فبرد عليه النصوص المعاصرة (قوله حتى لو فرضنا الخ) رد عليه أنه ليس المعترف عند الكرامية بمجرد اللفظ الدال بل يعنى أنه المعترف في وضع الشرع واللغة ففعل ما قبله إذا اعتبر الدال لا لئلا لا يفتني لا اعتبار ما بعده م المثل اذ لا دخل في الاوضاع نعم لا اعتبار لها في حق الاحكام عندهم أيضا قالوا من أصرر الانكار وأظهر الاذعان يكون مؤمنا لا أنه يستحق الخلود في النار ومن أصرر الاذعان ولم يتفق له الاقرار لم يستحق الجنة (قوله) يسمي مؤمنا لغو) أى يطلق عليه لفظ المؤمن عند أهل اللسان واللغة لان ما قبله دليل الإيمان فان اماره الامور الحسية كافة في صحة اطلاق اللفظ عليها على سبيل الحقيقة كالنضبان والفرحان ونحوهما وفي الواقف ان الاقرار يسمي إيمانا لغو وفهم منه بعبارة كلامه هـ حقيقة في الاقرار بالصدق لكنه يخالف ظاهر كلام القوم الا ان يدعى وضع آخر (قوله) لا يفتني في الإيمان (فعل اللسان) لا يقال لهم بغير موافاة القلب بشرط لا ناقول هذا مذهب الرافضي والقطان لا الكرامية ولهذا ذكرنا عدم الاستسار عما في القلب (قوله) وأيضا الاجماع منع دعوى الخ

في السمعية فلا تنبج السمعى الدال على المطلوب اذا ذكر له ارضة معارض (قوله) وأما الاعمال أى الطاعات (فهى تتزايد في نفسه) دليل على هيئة الشكك الثاني ينبج ان الاعمال ليست الإيمان مع أنه ليس المطلوب لا نزاع لاحد في أن الاعمال ليست الإيمان اغما الكلام في كونها داخله فيه وأيضا الدليل يستحق على مستندرك وهو ذكر عدم نقص الإيمان لان المقدمة الاولى لا تنفصل الاعلى زيادة

الاحمال فالتقصان زيادة والجواب عن الاول ان الكبري ليس قوله والايان لا يزيد ولا ينقص بل هو ما هو ان جزء الايمان لا يزيد ولا ينقص اذ لو زاد او نقص لسرياني الشكل واقواض مازوم الكبري موضعه لان الموضوع الثابت فيما بينهم الايمان لا يزيد ولا ينقص والكبري عما يستطاع منه ومن الثاني ان التزايد يستلزم التناقص ولو كانت اقطنة جعلت الاول جواباً عنه. افكن على بصيرة (قوله) فيه مقامان المشهور وقع الميم والاحسن فحذفها الى محل اقامة الدليل وفي قوله الاول ان الاعمال غير داخلية في الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان الخ لا تنطبق على ما لزمه المصنف اذ من الدين ان المصنف جعل الدليل على عدم الدخول ما ذكرناه وجعل كلامه دليلاً آخر سوى ما ذكره المصنف تكميلاً ١٢٤ لادله على ان في السوق نعم يتجه على دليل ذكره المصنف ان عدم زيادة الايمان وقصته

والايان لا يزيد ولا ينقص) وفيه مقامان الاول ان الاعمال غير داخلية في الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان هو التصديق ولا مقدور في الكتاب والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه وورد ايضا جعل الايمان شرطاً في الاعمال كافي قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات من ذكراً وانثى وهو مؤمن مع القطع بان الشرط لا يدخل في الشرط لامتناع اشتراط الشيء بنفسه وورد ايضا اثبات الايمان بان ترك بعض الاعمال كافي قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين ائتوا على ما مر مع القطع بان لا يتحقق الشيء بدون ركنه ولا يفتي ان هذه الوجوه انما تقوم بحجة على من يجعل الطاعات ركناً من حقيقة الايمان بحيث ان تركها لا يكون مؤثراً كما هو رأي المعتزلة لا على مذهب من ذهب الى انها ركن من الايمان الكامل بحيث لا يخرج تركها عن حقيقة الايمان كما هو مذهب الشافعي وقسب عسكلت المعتزلة باجوبتها في السابق المقام الثاني ان حقيقة الايمان لا يزيد ولا ينقص لما مر من انه التصديق القلبي الذي يبلغ حد الجزم والادعاء وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق فسواء في الطاعات او تركها المماضي قصد بقائه على حاله لا يتغير فيه اصله والايات الدالة على زيادة الايمان محمولة على ما ذكره ابو حنيفة رحمه الله من انهم كانوا آمنوا في الجملة ثم يأتى فرض بدفعه فكتفوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله انه كان يزيد بزيادة ما يجب الايمان به وهذا لا يتصور في غير عصر النبي عليه السلام وفيه نظر لان الاطلاع على تفاصيل الفرائض يمكن في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم والايان واجب اجاباً لفعال اجاباً وتفصيلاً لفعال تفصيلاً ولا خفاء ان التفصيلي ازيد بل اكمل وما ذكر من ان الاجابى لا ينقطع عن درجته فافها هو في الانقص باصل الايمان وقيل ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه في كل ساعة وحاصله انه يزيد بزيادة الزمان لما له عرض لا يتيق الا بتجدد الامثال وفيه نظر لان حصول المثل بعد تقدم الشيء لا يكون من الزيادة في

موقوف على عدم دخول العمل فيه فانما عدم الدخول به دور ويكتفي فيما هو بصدده اقتضاء العطف عدم الدخول فذكر اقتضاء المغايرة مستدرك ولا يرد على اقتضاء عدم الدخول قوله تعالى تنزل الملائكة والروح اهـ على قصد ركون الروح داخل في الملائكة العطف لتتربل الروح منزلة الخارج لا اعتبار خطا يعرفه من هو اهل من غير حاجة الى الاثبات ومضى الاستدلال على حفظ الظاهر لا يقال انقضى بعض الموضوع اذ قد دخل الايمان في حفظ ظاهر العطف ترك ظاهر غيره لا نقول ترجح حفظ الظاهر فيما نحن فيه بكثرة موارد وفي قوله لامتناع اشتراط الشيء بنفسه ان ما نحن فيه اشتراط الجزم بالكل ويدفع بان جزء الشرط شرط وان وجود الشيء ببعض ان يكون شرط صحة ومقدمه بان جزء الايمان العمل الصالح فلم يركن العصبية شرطاً لها والافاضع في بيان ان الشرط لا يدخل في الشرط انه لو دخل لتوقف الشرط على الشرط ويدور (قوله) وتودر دايضاً اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال من غير تحقق ما يستطاع به الركن فلا يردانه يمكن تحقيق الشيء بدون ركن يحتمل

رداً عن عري الكرامية لا على المصنف وموافقهم كما توهم (قوله) مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة) وما عطف الجزم على الشكل كافي قوله تعالى تنزل الملائكة والروح فتأتون بعبادته خارجاً باشاره خطا وكفى بالظاهر حجة (قوله) لامتناع اشتراط الشيء بنفسه) لان جزء الشرط شرط ايضا (قوله) وهذا) أي كونه زائداً بزيادة ما يجب الايمان به لا يتصور في غير عصر النبي عليه الصلاة والسلام كافي بعض شروح العمدة وشرح نظم الاحدى (قوله) ولا خفاء ان التفصيلي ازيد لشكركم بحسب تنكرو متعلقاته من حيث انها يجب الايمان بها وان تنكرو من حيث ذواتها متعلق بالسلام (قوله) وحاصله انه يزيد الخ) كذا نقل عن امام الحرمين وغيره وقد تبوهم ان حاصله هو ان الدوام على العبادة عبادة اخرى فلذا يثبت عليه في كل حين وليس بشئ لان كون الدوام عبادة غير كونه ايماناً فان الدوام على التصديق غير التصديق بالضرورة (قوله) وفيه نظر لان حصول المثل الخ

السبق وقوله لا يتحقق لشيء بدون ركنه راد به بدون ركنه من غير مسقط (قوله) التصديق القلبي الذي يبلغ حد الجزم قد والادعاء وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان (فيه) يصح لان الجزم يزيد سوءاً الى ان يبلغ مرتبة اليقين اما الكلام في تفاوت اليقين وعدم تصور الزيادة في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم مذكور في بعض شروح العمدة وشرح نظم الاحدى (قوله) وحاصله انه يزيد بزيادة الزمان) لما تعرض لا يتيق الا بتجدد الامثال فلا يردان الثبات على الايمان ليس ايماناً حتى يكون زيادة فيه وما ذكره من النظر في

شيء كافي سواد الجسم مثلاً وقيل المراد باده ثمرته واشراق نور رضائه في القلب فانه يزيد بالاعمال وينقص بالمعاصي ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر ولهذا قيل ان هذه المسئلة فرع مسئلة كون الطاعات من الاعمال وقال بعض المحققين لانسلم ان حقيقة التصديق لا يقبل الزيادة والنقصان بل تتفاوت قوة وضعا لا تقطع بأن تصديق أحد الامة ليس كصديق النبي عليه السلام ولهذا قال ابراهيم عليه السلام ولكن لمطمئن قلبي بقي ههنا بحث آخر وهو ان بعض القدر بهذا ذهب الى ان الايمان هو المعرفة وأطبق لما ذكرنا على قساده لان أهل الكتاب كانوا يعرفون بقوة محمد صلى الله عليه وسلم كما يعرفون أبناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وانما كان ينكر عندا واستكبارا قال الله تعالى ويخونهم واستغفرتهم أنفسهم فلا بد من بيان الفرق بين معرفة الاحكام واستيقانها وبين التصديق بها واعتقادها اليصح كون الثاني ايماناً دون الاول ولذلك كوفي كلام بعض المشايخ ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي ثبت باختيار المصدق ولذا يثاب عليه ويحسد لمن افسد العبادات بخلاف المعرفة فثانها بما تحصل بلا كسب كن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وهذا ما ذكره بعض المحققين من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك المصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك في القاب من غير اختيار لم يكن قصد بقا وان كان معرفة وهذا مشكل لان التصديق من اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية لاننا اذا تصورنا النسبة بين الشئين وشككنا في انها بالاثبات والتقي ثم اقيم البرهان على ثبوتهما لاذي يحصل لنا هو الاعتقاد والقبول تلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم والاثبات والابقاع نعم فحصل تلك الكيفية تكون بالاختيار في مباشرة الاسباب ومصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك وهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان وكان هذا المراد بكونه كسبيا اختياريًا ولا تنسب المعرفة في حصول التصديق لانها قد تكون بدون ذلك نعم يلزم ان تكون المعرفة الحقيقية المكتسبة بالاختيار تصدقوا بل باسم ذلك لا تمسح بشئ يحصل المعنى الذي يعبر عنه بالغاوسية بكونه يدن وليس الايمان والتصديق سوى ذلك وحصوله لا كذا للمعاندين المستكبرين بحال وعلى

قد يدفع بان المراد باده اعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي ذلك **(قوله ومن ذهب)** الى ان الاعمال من الايمان فرضا كان أو نفلا كما هو مذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار المحدثي أو فرضا فقط كما هو مذهب الجبائيين أو كثرهم تارة بصره فان قلت انتفاء الجزئية يستلزم انتفاء الكل فكيف يتصور الزيادة والنقصان قلت التوافر لما يقع جزأ من الايمان لا بما يشترع جزأ من ذلك بعض الفرائض قد يقع فرضا فقع جزأ من غير ان يشترع كذلك كزيادة القراءة والقيام بحسبها في الصلاة وايضا قد ينقص بعض انواع الفرائض بانتفاء وجوبه كالزكاة عن الفقراء أو بعض افرادها بحسب قصر العمر للصلاة والزكاة بل يمكن ان لا يجب الكل كمن آمن ولمن قبل ان يجب عليه شيء بل يعلم ان الايمان عند المعتزلة طاعة لا تخرج عنها طاعة أو واجب كذلك قد سدر **(قوله)** وهذا الاعتبار أي باعتبار التفصيل فان التكليف بالشئ بحسب نفسه غير التكليف بحسب تحصيله والاول لا يتصور الا في مقولة الفعل واماجهل التكليف بالايمان تسكيفا بالنظر الموجب له فهو عدل عن ظاهر قولهم معرفة الله واجبة اجماعا وقوله تعالى آمنوا بالله والحق ان النظرى مقدور للشر ولو بالواسطة وبحسب التحصيل ولهذا قد بدعت منه عند الله تعالى عن النظر الذي هو واسطة التحصيل هذا خلاصة ما في شرح الواظ **(قوله ولا تنسب المعرفة)** في شاهد المعجزة

ولا يندفع بحد كران المراد باده اعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي ذلك **(قوله ومن ذهب)** الى ان الاعمال من الايمان فرضا كان أو نفلا كما هو مذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار المحدثي أو فرضا فقط كما هو مذهب الجبائيين أو كثرهم تارة بصره فان قلت انتفاء الجزئية يستلزم انتفاء الكل فكيف يتصور الزيادة والنقصان قلت التوافر لما يقع جزأ من الايمان لا بما يشترع جزأ من ذلك بعض الفرائض قد يقع فرضا فقع جزأ من غير ان يشترع كذلك كزيادة القراءة والقيام بحسبها في الصلاة وايضا قد ينقص بعض انواع الفرائض بانتفاء وجوبه كالزكاة عن الفقراء أو بعض افرادها بحسب قصر العمر للصلاة والزكاة بل يمكن ان لا يجب الكل كمن آمن ولمن قبل ان يجب عليه شيء بل يعلم ان الايمان عند المعتزلة طاعة لا تخرج عنها طاعة أو واجب كذلك قد سدر **(قوله)** وهذا الاعتبار أي باعتبار التفصيل فان التكليف بالشئ بحسب نفسه غير التكليف بحسب تحصيله والاول لا يتصور الا في مقولة الفعل واماجهل التكليف بالايمان تسكيفا بالنظر الموجب له فهو عدل عن ظاهر قولهم معرفة الله واجبة اجماعا وقوله تعالى آمنوا بالله والحق ان النظرى مقدور للشر ولو بالواسطة وبحسب التحصيل ولهذا قد بدعت منه عند الله تعالى عن النظر الذي هو واسطة التحصيل هذا خلاصة ما في شرح الواظ **(قوله ولا تنسب المعرفة)** في شاهد المعجزة

في الاعمال

(قوله والاعيان والاسلام واحد) لما جعل الاعمال خارجة عن الاعيان ومن مقدمات دليل من جعل الاعيان مشقلا عليها ان الاسلام والاعيان يتحدان كان ذلك موافقا للاختلاف في المقدمه ايضا به على الموافقة فيها المراد بقبول الاحكام وقبول جميع ما جاء به النبي من عند الله وأشار بقوله ويؤيده قوله تعالى فأخبرنا من كل قبيلة من المؤمنين تهاووا جدنا فأخبرناهم من المسلمين اني ان الاستدلال بها كما فعله المعتزلة ضعيف أما الوجه الاستدلال على ما في شرح المواقيت ان كل غير ليست صفة على معنى تهاووا جدنا في الاى في قرينة بقط شيئا غيريت من المسلمين لانه كاذب بل هي استثناء ١٢٦ والمراد باليت أهل البيت فيجب ان يقدر المشتق منه على وجه يصح وهو ان يقال تهاووا جدنا فيهم يتامن المؤمنون

تقدير الحصول فتكفيرهم كون با- كارههم باللسان واصرارهم على العناد والاستعبار وما هو من علامات التكذيب والانكار (والاعيان والاسلام واحد) لان الاسلام هو الخاضع والانقياد بمعنى قبول الاحكام والاذعان وذلك حقيقة التصديق على ما مر ويؤيده قوله تعالى فأخبرنا من كل قبيلة من المؤمنين تهاووا جدنا فيهم غيريت من المسلمين وبالجملة لا يصح في الشرع الحكم على أحد بأنه مؤمن وليس علم أو مسلم وليس مؤمن ولا نفي وحدثه ما سوى هذا وظاهر كلام المشايخ انهم أرادوا عدم تهاووا في معنى انه لا ينفك أحد ههنا عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر في الكفاية من ان الاعيان هو صدق الله تعالى فيما أخبر به من أوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع للالوهية والاشقاق الا بقبول الامر والنهي فالاعيان لا ينفك عن الاسلام كما قاله المتأخران ومن أثبت التباين لانه ما حكم من آمن ولم يسل أو أسلم ولم يؤمن فان أثبت لاحد الاحكام ليس ثابت للآخر من مافيه من نعم والافضل يظهر بطلان قوله فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب ائمانا لم تؤمنوا ولكي قولوا ائمانا مخرج من تحقيق الاسلام

فوقع في قلبه صدق النبي عليه الصلاة والسلام ائمة يكون مكافاة تحصل ذلك احتيازا واحتيازة حاصل كلامه بعض المتأخرين ان التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بعد اشارة أسبابه والمعرفة أعم فتكون المعرفة اليقينية الاختيارية تصديقا عنه ههنا قلت بل ان تكون المعرفة اليقينية الغير الاختيارية تصديقا عنه ههنا قلت التصديق الاعيان عنه وقع من التصديق المراتبي وهو المقابل للصدق فلا تشكل هذا توجيه كلام بعض المتأخرين وليس بمقتضى ارضاء الشارع وتصديق الكلام عملا بجملة المقام (قوله بمعنى قبول الاحكام) يعني ان الاسلام هو الخاضع والانقياد للاحكام وهو معنى التصديق بجمعة ما جاء به النبي عليه السلام فإراد الاعيان والتراخي يستلزم الاتحاد المطلوب فتأمل (قوله ويؤيده) أي الاتحاد قوله تعالى تهاووا جدنا فيهم غيريت من المسلمين أي لم تجد في قرينة لوحد أحد من المؤمنين الأهل بسبب من المسلمين وانما قلنا كذلك لكثر البيوت والكفار في الجوار ثم كلفه واعترض عليه بان الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد فكذلك أحرجت العلماء فلم تركوا لبعض الصافة وقديس دل بقوله تعالى ومن يتغ غير الاسلام ديننا فلن يقبل منه والاعيان يقبل من طالبه وبر عليه له ليس المراد ان الاسلام في المفهوم وهو ظاهر يستعمل أن يكون الاسلام أعم فادخلت من يتغ غير العلم الشرعي فقدسه المستحق تسهوا من ينفي علم الكلام (قوله وبالجملة الخ) تصور لذي يعني ان اربابا لوحد عدم صحة سلب أحد ههنا عن الآخر وأعم من التراخي والتساوي ويثبت بكل منهما (قوله فيما أخبر به من أوامره) أي فيما أوصل ولك أن تقول اذمر بالنهي ينصحن الاجرار عن مو به مشلا (قوله والاسلام هو الخضوع والانقياد للوهيته تعالى) فهو تصديق خاص بأن الله تعالى حق وذات استلزام التصديق

ولما يقال لا من لانفك أحد ههنا عن الآخر كلا منهما بالنسبة الى الآخر ولا غيره (قوله فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب ائمانا لم تؤمنوا ولكي يستأثر قولوا اسلمنا) لا يخفى ان سوق الآية دل على المنع من قول ائمانا وتبديله باسمه فلا تغافل بين المظن في ترجمته ذلك الجواب الشارح كما ترى لانه يفيد انه لو قيل قالت الاعراب ائمانا لم تؤمنوا ولكي قولوا ائمانا صحت اذني الاعيان في الواقع لا يفتي الا بمر بالقول اذ القول لا يستلزم الثبوت لان دلالة الانطاف ليست قطعية وغاية التوجيه في دفع هذا الاستدلال ان يقال فرق بين الاعيان والاسلام لانه لان الاعيان هو التصديق والاسلام الانقياد ومن انقياد انقياد الظاهر فاما كذب صرف بخلاف اسلمنا فان لم يحمل صدق فامر الله تعالى بان لا يقولوا

آمنوا وأشار إلى أنه كذب محض بقوله تعالى قل لم تؤمنوا وهم بان يقولوا ما له وجه صدق والحق أن الآية ظاهرة في الغاورة والاستدلال به على المغاورة قولى (قوله) فإن قيل قوله صلى الله تعالى عليه وسلم الاسلام أن تشهد أن لا إله الا الله الخ لا يخفى أن الظاهر من الحديث أن الاسلام هو الاقرار والاعمال فإما ثبت ما يوافيه لا يتم تأويله كما نشت في الإيمان ١٢٧ حيث يعارضه حديث الإيمان أن تؤمن بالله الخ (قوله) صعب أن يقول أنا مؤمن حقا التحقق الإيمان ولا ينبغي) مقابلة قوله ولا ينبغي لقوله صعب يستدعي حمله على عدم العصة لاعتى ترك الأولى كما ذكره الشارح في الصكفاية لا يصح أن يقول أنا مؤمن إن شاء الله كما لا يصح قول القائل أنا مؤمن إن شاء الله تعالى ويجوز أن ينسخ الشارع ما هوهم شيئا وقوله لأنه إن كان لا شك في كثر ربه إن كان لا شك في الحال بقرينة قوله وألشك في العاقبة والمال لافي الآن والحال وفيه تارة إن كان لا شك في الآن والحال بناء على اختلاف المسلمين في أن العمل هل يدخل في الإيمان أولا لا يلزم كقوله أصلا وأولية الترتيب لأنه وهم بالشك في الحال وعدم المنع عن الشك في العاقبة والمال بقية أن لا يكون بأس في القول بامؤمن غدا إن شاء الله تعالى (قوله) لما نقل عن بعض

يدون الإيمان • قلنا المراد به أن الاسلام المعترف بالشرع لا يوجد بدون الإيمان وهو في الآية بمعنى الاقتدار الظاهر من غير اقتدار الساطن بمنزلة المتلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الإيمان • فإن قيل قوله عليه السلام الاسلام أن تشهد أن لا إله الا الله وأن محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحمي السبت استطعت الله سبب الدليل على أن الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلى • قلنا المراد أن غرات الاسلام وعلاماته ذلك كما قال عليه السلام لقوم وقدوا عليه تدرون ما الإيمان بالله ووده فقالوا الله ورسوله أعلم قال شهادة أن لا إله الا الله وأن محمدا رسول الله وأقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصيام رمضان وأن تعادوا من الغنم الخمس وكما قال صلى الله عليه وسلم الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا إله الا الله وأدناها ما طاعة الأذى عن الطريق (وإذا وجد من العبد التصديق والقرار صعب أن يقول أنا مؤمن حقا) لتعريف الإيمان (ولا ينبغي أن يقول أنا مؤمن إن شاء الله) لأنه إن كان لا شك فيه وكفى بالحال وإن كان للشك وأحالة الأمور إلى مشيئة الله تعالى والشك في العاقبة والمال لافي الآن والحال وألترك يذكر الله تعالى وألترك عن تركية نفسه والاعجاب بحاله فلا يتركه أنه بهم بالشك ولهذا قيل ولا ينبغي دون أن يقول لا يجوز لانه إذا لم يكن للشك فلا معنى لتفي الجواز كيف وقد ذهب إليه كثير من السلف حتى العجابه والتشابهين وبيس هذا مسئلة ولا نشأ أن شاء الله لأن الشك بآيس من الأفعال المكتسبة ولا بما يتصور البقاء عليه في العاقبة والمال ولا بما يحصل به تركية النفس والاعجاب بل مثل قولك أنا مؤمن حقا معني أن شاء الله وذهب بعض المحققين إلى أن الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر لكن التصديق في نفسه قابل للشك والضعف وموصول التصديق الكامل المنجي المشار إليه بقوله تعالى أولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كبير لما هو في مشيئة الله تعالى ولما نقل عن بعض الاشاعرة أنه بمع أن يقال أنا مؤمن إن شاء الله بناء على أن العبرة في الإيمان والكفر والسعادة

بإسائر أحكامه فمنه ما انفار ظاهر (قوله) وهو في الآية بمعنى الاقتدار الظاهر) والأولى أن يقال قولهم أسلمنا بسلام يتحقق مدلوله وإذ يصح أن يقال ولكن قولوا آمنا (قوله) فإن قيل قوله عليه السلام الخ) هذا معارضة في المقدمة كان الأول معارضة في المطلوب أعني الاتحاد وقد يقال إذا اشتترك في الشهادة مواطاة القلب كما هو الحق بدل الحديث على أن الاسلام لا ينبغي أن التصديق فلا ردسوق إلى المشايخ وليس بشي لأن مراد المشايخ عدم الانفكاك من الطرفين والتصديق لا يستلزم الاعمال على أن منه غفلا عن توجيه الكلام (قوله) وذهب بعض المحققين (الخ) حاصل كلامه أن الإيمان المنوط به العجابه أمر حفي به معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان فتعبد الجزم بمصولة لا أمن من أن يشوبه شيء من منادات النجاة من غير علم بذلك قال في شرح المقاصد وهذا قيل بولوا لاختلافه لما دعه القوم من الإجماع (قوله) بناء على أن العبرة في الإيمان والكفر الخ) يعني أنه المنجي والمردى لا يعني أن الإيمان الحلال ليس بإيمان وكفره بأن السعادة والشقاوة معطياتان فكذلك الإيمان والكفر فقه إذا وجد من العبد الخائبات لاصل المسئلة وقوله والسمع مدق بشي الخ رد لما يعال به المسئلة وظاهر هذا القول أن البتلى بسوء الخلقة تعوذ بالله كافر من أول عمره على عكس الكافر الجود العاقبة لكن في شرح المقاصد موافقا لاسمي من أن الحق أنه لا خلاف في المعنى الخ أن معنى قولهم العبرة في الإيمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخائفة أن العبرة بالإيمان المنجي والكفر المراد به الإيمان الحلال ليس بإيمان والكفر ليس بكفر وكذا المراد بالسعادة في بطن الأم السعادة المعتمد بها هذا هو منافع ما قيل أنه يلزم أن يكون المؤمن في الخلقة فقط مؤمنا طول حياته من غير تصديق فلا يكون

الاشاعرة الخ) جعل قوله والسعيد قد يشق والشقي قد يسعد إشارة إلى انطال قول الاشاعرة دون قوله وإذا وجد من العبد التصديق والقرار صعب أن يقول أنا مؤمن حقا ولا ينبغي أن يقول أنا مؤمن إن شاء الله تعالى نظير لرد جميع ما نقله عن الاشاعرة وقوله وإذا وجد من العبد الخ ويعكن أن يدفع النظر بأن في العصة كلام سابق على بعض الاشاعرة ورد ذلك البعض

للمصدق ركنان لا زما ولا يفتي أنه يمكن أيضا دفع ما قبل بأن التصديق ركن لازم بمعنى أنه لا بد منه في الحقيقة بخلاف الإقرار فإنه بسطة مطلقا بالعمد وأشار بدراج أشير في قوله على ما أشار إليه بقوله تعالى وكان من الكافرين إلى ضعف الاستدلال به لاحتمال كان معنى الكون في علم الله تعالى ومعنى الصبرورة وشقاوة السعيد وعكسه لا بنافي الحديث لما عرفت أن المراد السعادة والشقاوة المستديمهما وليس لأن أن تريد مطلق السعادة والشقاوة فيجعل كل سعادة أو شقاوة تحصل للعبد من آثار ما كتب عليه في بطن أمه لماله ثبت أنه يكتب في بطن أمه أنه سعيد أو يكتب أنه شقي ولا يكتب أنه سعيد وشقي لمن يتبدل حاله في السعادة والشقاوة والتغير يكون على السعادة والشقاوة دفع لما يقال أنه لو تبدل السعادة ١٢٨ والشقاوة لتغير صفاته تعالى من الأسعاد والأشقاء ويمكن أن يدفع أيضا بأن

تغير الأسعاد ليس بتغير صفة حقيقة والشقاوة بالغاثة حتى أن المؤمن السعيد من مات على الإيمان وإن كان طول عمره على الكفر والمعصية وإن الكافر الشقي من مات على الكفر نعوذ بالله وإن كان طول عمره على التصديق والطاعة على ما أشير إليه بقوله تعالى في حق ليس وكان من الكافرين وقوله عليه السلام السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه أشار إلى إطلاق ذلك بقوله (والسعيد قد يشقي) بأن يرتد بعد الإيمان نعوذ بالله (والشقي قد يسعد) بأن يؤمن بعد الكفر (والمتغير يكون على السعادة والشقاوة دون الأسعاد والأشقاء وهما من صفات الله تعالى) لما إن الأسعاد تكون السعادة والأشقاء تكون الشقاوة (ولا تفسير على الله تعالى ولا على صفة له) لم حرم من أن القدح لا يكون محلا للحوادث والحق أنه لا خلاف في المعنى لأننا إن أرادنا الإيمان والسعادة مجتزأ حصول المعنى فهو حاصل في الحال وإن أريد به ما يرتب عليه النجاة والقرآن فهو في مشيئة الله تعالى لا قطع بمصولة في الحال فنقطع بالحصول أراد الأول ومن فوض إلى المشيئة أراد الثاني (وفي أوائل الرسل) جمع رسول فمولى من الرسالة وهي سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوي الألباب من خلقه ليرجع سألهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدينار والأخرة وقد عرفت معنى الرسول والنبي في صدور الكتاب (حكمة) أي معجزة وعادة معجزة وفي هذا إشارة إلى أن الأرسال واجب لا يعنى الوجوب على الله تعالى بل بمعنى أن قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس عمتنع كازعمت العينية والبراهمة ولا يمكن يستوى طرفاه كإدراج إليه بعض المتكلمين ثم أشار إلى وقوع الأرسال وفائده وطريق ثبوته وتعيين بعض من ثبت رسالته فقال (وقد أرسل الله رسلا من البشر إلى البشر مبشرين) لأهل الإيمان والطاعة بالجنة والثواب (ومنذرين) لأهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب فأب ذلك مما لا يرد على العقل إليه وإن كان فبا نظر دقيقة لا يتيسر إلا لو أحد بعدوا أحد (ومبين للناس ما يحتاجون إليه من أمور الدنيا والدين) فإنه تعالى خلق الجنة والنار وأعطى فيها الثواب والعقاب وتفاصيل أحوالهما وطريق

تغير الأسعاد ليس بتغير صفة حقيقة لأن الأسعاد هو التكون المتعلق بالسعادة والتغير في المتعلق لا في المصطفوق وقوله والحق أنه لا خلاف في المعنى نظر لأن الخلاف في أن الإيمان اسم للتصديق والإقرار مطلقا وللوجود في الحقيقة (قوله وفي أوائل الرسل) بأن يقول الله تعالى لبعض عباده بواسطة ملك أو بدونه أرسلتك إلى قوم أو إلى الناس جميعا وإلى الثقلين أو بلغهم عني ونحوه من الالفاظ المفيدة لهذا المعنى كعبثك ونشهم وفي قوله أوائل الرسل رد على الحكمي وقوله من الرسل ليست يرسل بل بنحو صفة ثلاثة أولا الإطلاع على جميع القبيات لاتصال النفس بالجزدان العقلية المحلولة بجميع صور الكائنات ومشاهدتها تلك الصور وثانها القدرة على التصرف في هيولى العناصر وظاهر خوارق العادات وثالثها روية الملائكة مصورة ومعها كلامهم وحيا ومن هذا يستفاد أنهم أسكروا النبوة بل التام والأهام وكان في أوائل الرسل

حكمة كذا في تعدد المشار إليها أراد الرسل لأن مصالح الناس تتفاوت بالازمنة ولهذا تنفع الأحكام والحقوق الحكمة إشارة إلى أن تعيين حكمه تعالى عالته مقدرة العبدواغا المتقين أن أطفاله لا تتخلف عن سكرته وقد أشار بعد الإطلاقات إلى بعض الحكم بقوله وقد أرسل الله تعالى الخ من التبشير والإنذار ويسان ما يحتاج إليه الناس وقوله للناس متعلق بالثلاثة وكأنه اقتصر على الناس قصد إلى حكمه مشتركة بين جميع الرسل والافتينانجي الثقلين صلى الله تعالى عليه وسلم شاهدين الفردن (قوله وفي هذا إشارة إلى أن الأرسال واجب لا يعنى الوجوب على الله تعالى) كما هو مذهب المعتزلة ولهذا اكتفى بالإشارة إلى الوجوب ولم يصرح بلفظ الوجوب لثلاثتهم ما عليه المعتزلة وما في المواقف أن من البراهمة من قال بنبوة إبراهيم عليه السلام فقط ومنهم من قال بنبوة آدم عليه السلام فقط يدل على أن البراهمة لا يمكن أن لا يكون بالامتناع وقوله ولا يمكن يستوى

التوجيه

ما رواه اشارة الى مذهب من ينكر وقوع الارسال بعد الاعتراف بما كلفه عدم ما يرجع وقوعه وفي دعوى الوقوع ايضا رد عليه (قوله جمع مجزة) والظاهر ان التمسك بالثابت كان المجزة آية النبوة وعولامته أو ينهت وقد سبق منه تعريفة في صدر الكتاب على وجه اشهر وعرفه هنا بقوله وهي أمرنا بغير بخلاف العادة على يد مذهب النبوّة عند تعدد المنكرين على وجه بغير المنكرين عن الاتمان بعينه وكاشتهر به هذا التصريح بقصد التعمير في بعض شروط الانجاز وهي ان تكون فعل الله مطعنا في بعض أو فعل الله وما يقوم مقامه من التمسك عند آخره كانا فاعل الذي يجهز أن أضع يدى على رأسى ولا تقدر أنت على ذلك الوضع فلا يقدر المعارض فان المجزة هنا ليست فعل الله تعالى بل ترك خلق القدرة فهو عدم صرف لا فعل ١٢٩ وان شرط كونها مضافة الى الله تعالى لانها تصديق منه بنبوّة المذاهب

فأولم تكن مختصة به تعالى لم يكن دال على التصديق منها فأشار بقوله فظهر على يد مذهب النبوّة الى انه ليس بفعل المذاهب بل فعل الله تعالى وأن يكون على خلاف العادة والاشارة اليه ظاهرة وان تمدد زمانه وارضته والاشارة اليه مستترة عن الاشارة اليها وأن يكون عند التعدد صريحا كإذهب اليه بعض وعند التعدد مطلقا وأن لم يصرح به بل علم بقرينة الحال على الصحيح وقوله عند تعدد المنكرين ظاهر في الاول ويحقق الثاني وأن لا يكون متقدما على دعوى النبوّة ولو لحظنا ولا متأخرا زمانا لاعتد مثله وبشر اليه فوله عند تعدد المنكرين وقد دفن الاشارة الى شرط آخر وصار التعريف غير مانع أحدهما أن يكون موافقا للدعوى فلو قال مجزى أن أحس صتا فأمان حال لم يكن مجزة ولم يدل على صدق دعوى النبوّة لعدم تنزله منزلة تصديق الله اليه وثانها أن لا يكون مذكرا له كإطلاق ما دلل له اختيار بعد

الوصول الى الاول والاحتراز عن الثاني بما لا يستقبل به العقل وكذلك خلق الاجسام النافعة والضرورة ولم يحصل العقل والحواس الا بعد تلافى جرحتهما وكذا جعل القضايا ما ماما هي محركات لا طريق الى الجزم بما دجانيه ومنها ما هي واجبات واعتناات لا يظهر العقل الا بعد نظر دائم ويبحث كامل بحيث لو استقبل الانسان به تامل أكثر مصالحه فكان من فضل الله على ورجته ارسال الرسل لبيان ذلك كما قال تعالى وما أرسلناك الا رجلا للعالمين (وأيدهم) أى الانبياء (بالجهزات النافعات للعادات) جمع مجزة وهي أمرنا بغير بخلاف العادة على يد مذهب النبوّة عند تعدد المنكرين على وجه بغير المنكرين عن الاتمان بعينه وذلك لانه لو لا التأنيب بالمجزة لما وجب قبول قوله ولما بان الصادق في دعوى الرسل عن الكذاب وعند ظهور المجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق سوى العادة فان الله تعالى يخلف العلم بالصدق عقيب ظهور المجزة وان كان عدم خلق العلم بمكافاة نفسه وذلك كما إذا ذهبي أحد مجزى من الجماعة انه رسول هذا الملك اليهم فقال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من مكذبك ثلاث مرات ففعل يحصل الجماعة علم ضروري عادي بصدقه في معالته وان كان الكذاب بمكافاة نفسه فان الامكان الذاتي بمعنى التحويل العقلي لا ينافي حصول العلم القطعي كعلمنا بان جبل أحد لم يتقلب ذهابا مع مكافاة نفسه فكذلك هو يتحصل العلم بصدقه وجوب العادة لانها أحد طرق العلم القطعي كالحس ولا يقدح في ذلك العلم احتمال كون المجزة من غير الله او كونها لا تقصر التصديق او كونها تصديق الكذاب الى غير ذلك من الاحتمالات كما لا يقدح في العلم بالضروري الحسى بحرارة النار امكان عدم الحرارة لما يجزى انه لو قدر عدمها لم يلزم منه محال (وأول الانبياء آدم عليه السلام وآخرهم محمد صلى الله عليه وسلم) أما نبوة آدم عليه السلام فبالكتاب الدال على انه قد خسر ونهى مع القطع بأنه لم يكن في التوجيه (قوله وما أرسلناك الا رجلا للعالمين) فانه عليه السلام بين أمر الدين والذليل لكل من آمن وكفر ولك من كفر لم يتجدد دينه ولم ينفع برجته وقد بوجه كونه عليه السلام درجة للكافرين بانهم آمنوا بآياته من انفسهم والمسخ وأن شخب برآيه لا يناسب سوق هذا المقام (قوله وهي أمرنا بغير بخلاف الخ) قيل لا بد من قدم موافقة الدعوى احتراز عن مثل نطق الجادمانه سفير كذاب وأجيب بان ذكر الله مشعر به لان طلب المعارضة في شاهد دعواه ولا شهادة بدون الموافقة وقد صرف صدور الكتاب ما يتعلق بهذا البحث فتذكره (قوله على انه قد أمر ونهى) أما الامر فهو قوله تعالى اسكن أنت وزوجك الجنة وأما النهي فهو قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة الآية هذا الكثر في المواقف والمقاصد ان هذا الامر والنهي كارب قبل البعثة لانه في

الاخر ونطقه بأنك ليست رسول الله وأما نطق من له اختيار كاتفاق الانسان الاخر ونطقه بأنك ليست رسول الله فلا يخرج عن المجزة على الصحيح لانه لم يجعل شاهده الانطاق الاخر وس بعد الانطاق فهو فاعل مختار بنطقه بآشاء بخلاف ما لا اختيار له في نطق فان نطقه داخل في مجزى فتكذيبه انطاق له بما يكتبه فلا يكون شاهدا صدقه ويوجب قوت القسدين بأنه تكلفه قوله عند تعدد المنكرين فان التمسك انما يكون لمعارضه شاهده او لا شاهده في هاتين الصورتين وقد وقع البعض ههنا انه مثل لقول موافقة الدعوى بانطاق الجادمانه مقتر كذاب والموافق لما في الكتب الكاذمية ما قد منه ولم يشترط ان يكون معناه المجزى قبل اظهاره لان الظاهر بل المتفق انه ليس بشرط (قوله فبالكتاب الدال على انه أمر ونهى)

وذلك في قوله تعالى يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة فكلام من حيث شئتموا ولا تنفرا هذه الشجرة وفيه بحث لان النبي عرف في حسد الكتاب بانسان بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام فالامر والنهي بلا واسطة لا يستلزم النبوة لجواز ان يقتصر على نفسه ولا يكف بالتبليغ وجعل المبلغ اعم من المقار بالذات أو بالاعتبار ١٣٠ حتى يكون النبي عليه الصلاة والسلام داخل تحت اسمه مبلغا اليه ما انزل

اليه وادعاه الى امر به ونهي به تكلف وفي المواقف والمقاصد هذا الامر والنهي كل قبل المعنى لانه في الجنة ولا امه هناك وأورد عليه المنع لجواز ان تكون حواء أمته ونحن نقول في دفعه ان الجنة ليست دار تكليف ففي الامة لا تشاء التكليف لانه ليس هناك انسان يعلم ان يكون آمنه وقد ينفع دلائل الامر والنهي بلا واسطة في علي النبوة بأمر به بقوله تعالى وهزى اليك السيوف يجذع النخلة وبأمر موسى عليه السلام بقوله تعالى اذهب في التابوت ويكن دفعه بان الظاهر هو النبوة وفي النبوة عنهم لما تقرر ان المرأة لا تكون نبيه قتلوا كتابا من مستوري الحال لدل الامر بظاهره على نبوته (قوله) وتسمى به اللفاء ذلك معلوم بالتواتر وبالاتيات الكثيرة القصدى ونقل الامور لغيره فاعنه مع نقل طلب خارق العادة عنه حتى كانه بمنزلة القصدى اذ لو لم يتواتر القصدى لتلك الامور والمواقف صريحا أو غير صريح وتواتر وقوعه عنه لم تكن معجزات (قوله) وقد يستدل أو باب البصائر على نبوته ويجهن اعلم ان الاستدلال بالمعجزات من برهان الا في لان الظاهر خارق العادة على يديه معقول النبوة وفرعها والاستدلال الثاني لارباب البصائر من باب البرهان التي فانه نعيم حقيقته النبوة

الجنة ولا امه هناك ثم يراد ان يقال لا تنكح حواء امه في الجنة (قوله) لم يكن في زمنه في آخر فيكون الامر بلا واسطة فيكون حيا وفيه تأمل لانه قد امرت أم موسى بلا واسطة بقوله تعالى ان اذهب في التابوت وأمر عيسى عليه السلام كذلك بقوله تعالى وهزى اليك السيوف يجذع النخلة والحق ان الامر بلا واسطة انما يستلزم النبوة اذا كان لاجل التبليغ وأمر آدم كذلك (قوله) وقد يستدل أو باب البصائر مبنى الاستدلال الاول على دعوى النبوة وظاهر المعجزة على التعمين أو الاجمال ومعنى الاستدلال الثاني على انه مكمل بالضعف على وجه لا يتصور في غير النبي ومعنى الاستدلال الثالث على انه مكمل بالكرام على ذلك الوجه أيضا وليس في هذين الوجهين ملاحظة القصدى وظاهر المعجزة (قوله) لكنه يتباح محام عليه السلام) وماروى من ان عيسى عليه السلام

وتبين ان تلك الحقيقة حصلت على كل الوجوه فاثبات انه نبى ثابت ان حقيقة النبوة ثابتة له هكذا نقل في شرح المواقف عن الامام في المطالب العالية وأما الدليل في الاثر لهم فركب من الى والاقى فان ما قبل النبوة سبب عادى لجملة نبيا واما بعد هاهن فروع النبوة (قوله) قلنا سئام لكن يتباح محمدا) وماروى من ان عيسى عليه السلام وضع الجزية بأى

يضع

يرفعها عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع انه يجب قبول الجزية في شرعنا لاننا نرى المتابعة لان ذلك بيان انتهائهم حكم الجزية في زمن نزول عيسى وصيرورة حكم هذه الشريعة مقبول الجزية بل يدل ذلك على متابعتهم لان النصارى ممن لا يقبل منهم الا الاسلام ولا تقبل الجزية منهم فان كان دينهم تابعا لايدعهم الا الاسلام على ان خبر الواحد لا يعارض الكتاب بل خبر الواحد لا يعارضه فيما لا يقبل النسخ فتأمل (قوله والاو ان لا يقتصر على عدد) الظاهر ان يقال ان لا يذكر عددا لانه لا يقتصر على عدد فانه يقيدان بربدين العدين وليس المقصود ذلك فانه كما بنا في قوله تعالى ومنهم من لم نقصص عليك الاقتصار ينال التردد ولا يؤمن ان يدخل فهم من ليس منهم او يخرج من هو فهم وغاية التوجيه ان يقال المراد من الاقتصار على عدد ان يجعل بحيث لا يحتمل غيره من الاعداء وذلك اذا هي عدد معين او مراد بعدم الاقتصار لا يكون الا ان لا يذكر عددا في كون الآية مخافة الحديث بحيث اذ تصيب عدد جميع الانبياء لا ينافي في عدم القصة من بعض فان القصص منه بأن يذكر اسمه ويخبر عن حال من احواله ١٣١ ثم عدم الامن من دخول ما ليس بنبيا محالا

شبهه فيه وأما خروج من هو نبى فالصحيح انه غير لازم لان العدد لا يقتصر على ما هو ثابت في محله فتقول له على الفخرهم لا ينفي الزيادة في ذكر عدد أقل لا يلزم عدالتى غيبي كما ذكره الشارح فينبغي أن يوجه كلام المصنف بأنه لا يؤمن أن يخرج عن القضية الاعتقادية من هو فهم فلا يتم الاعان بالانبياء ويسقى البعض غير مؤمن به لا محاله الشارح عليه وبعلم مما ذكره ان الاولى أن لا يدعى نبى في التصديق بالنبوته ما لم يتواتر نبوته لان في التصديق بالنبوته كذلك مخافة عدمه ليس نبيا نيسا ولا يتوقف في اثبات نبوته من اختلاص في نبوته (قوله لان هذا معنى النبوة والرأسلة) وصف المصنف رحمه الله تعالى الانبياء بأربعة أوصاف وجعل الشارح الاثنين معنى النبوة والرأسلة والاخر

يكون خليفة رسول الله عليه السلام ثم الاصح أنه على الناس ودقهم وبتدري به المهدى لانه أفضل فأماته أولى (وقد روى ان عندهم في بعض الاحاديث) على ما روى أن النبي عليه السلام سئل عن عدد الانبياء فقال مائة ألف وأربع وعشرون الف وأربع مائة ألف وأربع وعشرون ألفا (والاوى أن لا يقتصر على عدد في التسمية فقد ذال الله تعالى عنهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولا يؤمن في ذكر العدد أن يدخل فهم من ليس منهم) ان ذكر عدد أكثر من عددهم (أو يخرج منهم من هو فهم) ان ذكر عدد أقل من عددهم على ان خبر الواحد على تقدير اشتراكه على جميع شرائط المذكورة في أصول الحق لا يقتصر الا الاظن ولا عبرة بالظن في باب الاعتقاد ان خصوصها اذا اشتمل على اختلاف رايه وكان القول بوجهه مما يضى الى مخالفة ظاهرها الكتاب وهو ان بعض الانبياء لم يذ كر لقبه عليه السلام ويحتمل مخالفة الواقع وهو عدالتى عليه السلام من غير الانبياء وغير النبي من الانبياء بناء على ان اسم العدد خاص في مدلوله لا يحتمل الزيادة ولا النقصان (وكلمه كانوا يخبرن من ملقين عن الله تعالى) لان هذا معنى النبوة والرأسلة (سادقين ناهين) للخلق لا لبطل فائدة البعثة والرأسلة وفي هذا الإشارة الى أن الانبياء عليهم السلام معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بأمر الشرائع وتبليغ الاحكام وارشاد الامم اما عند انبلاجها واما هو افندوا اكثر من وفيهم عن سائر القلوب تفصيل

يضع الجزية أو يرفعها عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع انه يجب قبول الجزية في شرعنا فوجه انه عليه السلام بين انتهاء شريعة هذا الحكم الى وقت نزول عيسى عليه السلام فالانتهاء حينئذ من شرعنا على انه يحتمل ان يكون من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علمه كافي سقوط نصيب مؤلفة القلوب (قوله على تقدير اشتراكه على جميع شرائط) مثل العقل والضم والطاعة والعدل والاسلام وعدم الظن (قوله اما عند انبلاجها) أى الكذب عند انبلاجها يتعلق بأمر الشرائع بالباطل بالاجماع اذ لو جاز لبطل دلالة المجزوءة وهو محال وهكذا في السهو وقال القاضي دلالة المجزوءة فيما قبله اليه وأما ما كان بلا عدد فلا يدخل تحت التصديق بالمجزة (قوله وفيهم عن سائر القلوب) يعنى به

من مقتضياتها والظاهر ان الاربعة من مقتضياتها اذ النبوة تقتضى تصرف الرسول كون الانسان مبعوثا لتبليغ الاحكام لانفس التبليغ والاخبار والتبليغ ايضا لا تبطل فائدة البعثة والرأسلة فتبينه نظرا لانه يكفي فائدة البعثة أن ينال الذي توب النبوة بأن يكون بعد ما من قوم بعث اليهم فيقطع مسافة فيجاء مشاق كثيرة للتبليغ ويعتبر قبل الوصول اليهم كما نقل عن الشيخ العربي فسد سره انه ذكر في استغناء الحق انه بعث نبيا الى قرية وسطا عليه في سبيله ذنبا لهلكه وكانه قصد بوعدهم كلهم بالتبليغ رد ما ذكره الشيعة ان يجوز ان يعنى النبي دعوته بتقية فان قلت الصدق والصحة في الجملة يكفي فائدة البعث فكيف تبطل الفائدة لولا الصحة عن الكذب وعدم الصحة هلقت اذا احتمل تبليغهم الكذب ولم يبق وقوف بتبليغه لم يكن للبعث فائدة اذ لا يقبل منهم حكم أصلا كونهم ناهين خلق الله مطلقا حتى أنفسهم يعنى مشفقين في الذين يقتضى عنهم عن الذنب مطلقا فانه اشار الى أنهم عن القلوب واغتنى عن ذكر الصدق الا انه صرح وقد علمنا ان اتهامه بالانتماء للنبوة ومقتضى التأني بالمجزة قالوا في ان يقول الشارح وفي هذا الإشارة الى أن الانبياء معصومون عن الذنب خصوصا فيما يتعلق بالاجماع (قوله اما عند انبلاجها) بالاجماع

على علمهم الكذب مقيد يدعو إلى الرسالة وما يبلغون من الله تعالى على ما ذكر في المواضع ولا يتم غيره على ما يستفاد من كلام الشارح وقوله هذا كله بعد الوحي لا يلائم قوله معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن تعدد الكبار عند الجمهور إلى آخره فانه يقتضي أن يكون الكلام في سائر الذنوب بعد الوحي وقبله كالكل في الكفر (قوله فما كان منقولاً بطريق الأحاد) هو له بلغ حد الشهرة وأولاً فردود لأن نسبة الخطأ إلى الواه أهون من نسبة المعاصي إلى الأنبياء وما كان بطريق التواتر قسماً ما يمكن جعل خصوصيات على أمر يخرجها عن كونها ذوقاً كحمل قول إبراهيم عليه الصلاة والسلام في سقيم على أن سقيم فيا بعد فيحمل عليه أن أمكن والأصح حمل لفظة الذنب الواقع فيه على ترك الأولى أو كونه قبل البعثة أو على الصغيرة والجل على ترك الأولى أنسب بتعصب النبوة وعلى الصغيرة بلغة الذنب ١٣٢ والتوبة إلى غير ذلك ورج الشارح الأول فانه شافه وسوى بينهما بالمواضع وما

قصرناه لنرفع ما يقال له ان تقابل بين الحمل على ترك الأولى والصرف عن الظاهر ولم يتجس إلى تخصيص الصرف عن الظاهر بالمسوى الحمل على ترك الأولى ضرورة تصحيح التقابل أو تصرف النسبة إلى غيرهم بأن يكون التوجيه الأول من قبيل الجوز في النسبة والثاني من قبيل الجوز في الطرف (قوله ولا شك ان خبرية الأمة بحسب كالمهم في الدين وذلك تابع لكمال نبهم) فيه بحث لجواز كون الترجيح بحسب سهولة اعتقادهم وفوق عقلهم وقوة إيمانهم وكثرة أعمالهم والأدنى وبنو آدم أشهر في نوع الإنسان بحيث يشمل آدم وحده دون ولد آدم فمن لم يفرق بين بني آدم وولد آدم فجعل الحديث دليلاً على كونه صلى الله تعالى عليه وسلم أفضل من آدم قدسه أو قد يجعل دليلاً على كونهم قوماً أو إبراهيم أو موسى أو عيسى على اختلاف الأقوال أفضل من آدم والأفضل من الأنبياء أفضل لكن هذا الحكم اختلافاً لأن بعضهم قال آدم أفضل منهم فيناه

وهو أنهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن تعدد الكبار عند الجمهور خلافاً للشوية واعتقاد السلاف في أن امتناعه بدليل النعم أو العقل والمذهب الجوزي الأكثرون وأما الصغار فيجوز عددهم الجهور خلافاً للحياء وأتباعه ويجوز سهواً بالاتفاق أو ما يدل على انفسه كسيرة لقمة والخطبة فحجة لكن الحققتنا شترنا وان بنهم اعلمه فنتوا عنه هذا كله بعد الوحي أو ما قبل الوحي فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب المعتزلة إلى امتناعها لأنها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فتكون مصححة البعثة والحق منع ما يوجب النفرة كهر الامهات والقبور والصغار الدالة على انفسه ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقيماً اذا قرر هذا فاعتقل عن الانبياء ما شاع ككذب أو معصية فما كان منقولاً بطريق الأحاد فردود وما كان بطريق التواتر قصر وفن ظاهره ان أمكن والأصح حمل على ترك الأولى أو كونه قبل البعثة وتفضل ذلك في الكتب المبسولة (وأفضل الانبياء عليهم السلام محمد صلى الله عليه وسلم) لقوله تعالى كنتم خير أمة الأية ولا شك ان خبرية الأمة بحسب كالمهم في الدين وذلك تابع لكمال نبهم الذي يعقبه والاستدلال بقوله عليه السلام أناس يداد آدم ولا يغرضيف لانه لا يدل على كونه أفضل من آدم بل من أولاده والملائكة عباد الله تعالى العاملون بأمره) على ما دل عليه قوله تعالى لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون

ماسوى الكتب في التبليغ (قوله أو العقل) وهو مذهب المعتزلة قالوا صدور الكبيرة يؤدي إلى النفرة المانعة عن الانقياد وفيه قوات الاستصلاح والغرض من البعثة ويرد عليه أن الفساد في الظهور والكلام في الصدور (قوله جوزوا اظهار الكفر تقيماً) أي خوف أن اظهرا لاداء السلام حينئذ اتقاء النفس في التهلكة وردبانه يفضي إلى اخفاء الدعوة بالكافة اذا ولى الاوقات بالتيه وقت الدعوة وايضا منه وضد دعوة إبراهيم وموسى عليهم السلام في زمن غرور وفقر مع شدة خوف الهلاك وفيه بحث لجواز دفع خوف الهلاك في بعض الصور بأعلام من الله تعالى (قوله قصر وفن ظاهره) أي بطريق صرف النسبة إلى غيرهم فان الحمل على ترك الأولى ونحوه صرف عن الظاهر أيضاً وفيه توجيه آخر يحمل العام على ما عدا الخاص المقابل (قوله ولا شك ان خبرية الأمة الخ) فيه منع ظاهر لجواز أن تكون الخبرية بحسب سهولة اعتقادهم وفوق عقلهم وقوة إيمانهم وكثرة أعمالهم (قوله لانه لا يدل على كونه الخ) فديقال المراد بأولاد آدم في

أفضليته صلى الله تعالى عليه وسلم يجعلها خلافاً على أن الحديث خبر الواحد فلا يقبضه الدين المعروف والاستدلال بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم أنا أكرم الأبرار والأحق من عند الله ولا يخفى أن (قوله والملائكة عباد الله) أي مخلوقون لله في القاموس من العباد الإنسان حوا كان أو رقيقاً أو مالوك وقد ضمن وصفهم بالعبودية وقد كونهم بنات الله اذا الولادة تنفي الماشي وصفهم بقوله العاملون بأمره دون العصمة لأن المسات بالآلة يخرج ذلك وأما العصمة فتعني انما تأفاد لها امتعاضة طمينة لا تشهد العلم والدين وعدم دور ودنقل الآلة وعدم دلالة عقل في الذكورة الآونة لا تنموا لاتبانها تقتضي عدم الوصف بالذكورة والآونة وعدم الوصف بنهمها أيضاً لان عدم الدليل على شيء من الطرفين يقتضي التوقف ولا دالة لقوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن أنا أنا على نفي الآونة لا يتحمل أن يكون الدم على جعل الجميع انما لو ليس لك أن تستدل على الوصف بالذكورة والآونة بأن ظاهر استثناء

إبراهيم عن الملائكة على أنه ملك وأثبت الذر بغيره في قوله تعالى افتقنوه وذرته وإبراهيم دل على أنه أنشئ ثابت الذر والآخر ثلاث لأن الاستثناء يمارضه ما يخرج دلالة على الملائكة عن كونها قطعة ولعل جعلهم الملائكة نبات الله لسترهم عن الاعين وذلك يليق بالنبات ولذلك ظهر عيسى عليه السلام ولم يستر قوله والله تعالى كتب أنزل على أنبيائه لم يذكر عند الكتب إشارة إلى أن العدد لم يثبت بدليل بقصد الحق فلا أولى ترك العدد في التسعة لئلا يخرج كتاب أو يدخل غير كتاب على ما ورد أن الكتب مائة وأربع يتأقبه ما ورد أن المرسلين ثلثمائة وثلاثة عشر لأن الرسول من له كتاب أربعة ودفع الثناني يصحح إلى التكاثف ولم يقل أنزل على رسله وسله مع أن الكتاب من بين الأنبياء مخصوص بالرسول لأنه ينص أن يكون المنزل عليه رسولاً قبل أنزال الكتاب فليس ينزل على رسله خلاف الأولى كما يثبتهم بل الاختيار الأولى وقوله وبين فيها أمره ونهيه ينتقض ١٣٣ بأن رسله لم يكن فيه إلا الثناء والادعية

وقوله وهو واحد قسريان السكتي مقيد في كونها كلام الله تعالى غير متفاوت في تلك الصفة وإنما التعدد والتفاوت في التنظيم المقروء السمع وفيه أنه لا فائدة في هذا الحكم وقد يغير قوله وكلها كلام الله بأن الكل دل على كلام الله تعالى ويعمل قوله وهو واحد بمعنى أن كلام الله واحد لا تعدديه وهو بعيد عن الصبغة جسداً والمخبر أن المراد أن كلام الله تعالى واحد في نفسه وإنما التعدد باعتبار وجوده اللفظي وكذا ترجع البعض على البعض وهو المراد بالتفاوت في جعل التفاوت لتفسير التعدد وهو وقوله كما ورد في الحديث ينبغي أن يكون متعلقاً بتفضيل الكتب وتفضيل السور لأن كلامهم إنما يعلم من الشرح وقوله والمرجع رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم الخ

لا يستكبرون عن عبادته ولا يستخفون (لا يوصون بذكره ولا تؤثروا) اذ لم يرد بذلك نقل ولا دل عليه عقل وما زعم عبدة الأصنام أنهم نبات الله تعالى بحال باطل وافرط في شأنهم كان قول اليهود أن الواحهم قد تركت الكفر وبعث الله المسيح تقريظ وتقدير في حاله فإن قيل أليس قد كثر ما ليس وكان من الملائكة بدليل صحة استثنائه منهم قلنا لا بل كان من الجن فسق عن أمر ربه لكنه لما كان صفة الملائكة في باب العبادة ورفع الذرجة وكان جناباً واحداً مغفوراً بالعبادة فيما بينهم مع استثناءهم منهم تغلبوا وأما هاروت وماروت فالأصح أنهم لما لم يكن لهم بصدرهم ما كثر ولا كبره وتمذهبوا لفسادهم على وجه المعالجة كما عاتب الأنبياء على الزلة والسهو وكانا يعظمان الناس ويعلمان الصبر ويقولان فإني نحن فتنسة فلا تكفر ولا تكفر في تعليم الصبر بل في اعتقاده والعمل به (ولله كتب أنزل على أنبيائه وبين فيها أمره ونهيه ووعده ووعده) وكلام الله تعالى وهو واحد وإنما التعدد والتفاوت في التنظيم للقرء والسمع وهذا الاعتبار كان الأفضل هو القرآن ثم التوراة ثم الإنجيل ثم الزبور لأن القرآن كلام واحد ولا يصور فيه تفضيل ثم باعتبار الكتابة والقراءة يجوز أن يكون بعض السور أفضل كما ورد في الحديث وحقيقة التفضيل أن قراءته أفضل لما لا تنقطع ذكر الله تعالى فيه أكثر من الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوته وكتابتها وبعض أحكامها (والمرجع رسول الله عليه الصلاة والسلام في البقعة بشخصه إلى السماء إلى

العرف فروع الإنسان وهو المتبادر بأصاوفه ما فيه وقد يوجه أيضاً أن في أولاده من هو أفضل منه كنعوش وأبراهيم وأم موسى وأعيسى عليهم السلام على اختلاف الأقوال وفيه ضعف أيضاً إذ قيل بأن آدم عليه السلام هو الأفضل لكونه أبا البشر الأولى أن يستدل بقوله عليه السلام أنا أكرم الأولين والآخرين على الله لا غير (قوله بدليل صحة استثنائه) إذ الأصل في الاستثناء هو الاتصال وأيضاً لم يندرج في الملائكة لم يتناول أمرهم بالسجود فلم يوجد فيه عن أمره به وفيه يجب أن الأمر الأعلى يتفهم الأمر الأدنى بلا مبرر به (قوله صح استثناءهم منهم تغلباً) فينبغي أن يكون الأمر بالسجدة لجماعة فيهم ليس وعبر عنهم بالملائكة تغلباً (قوله وهو واحد) أي

الظاهر العروج الأله الخالق المعراج وأراد العروج إشارة إلى أن العروج كان بالمعراج على ما ذكر أرباب السير أنه ظهر في بيت المقدس من العصرة إلى السماء معراج في غاية الحسن والجلال وهو المعراج الذي خرج منه الملائكة إلى السماء إحدى عارضتيه من اليسار واليمين من الأخرى من الزبرجد الأخضر واحد من القنطرة وأخرى من الذهب مكالمة بالدر والياقوت وهو الذي يظهر منه ملك الموت لقبض الروح وراه الحضرة لاجله ينظر جسدًا وبالغ في النظر والجواب أن المراد أن أرباب العين معنى على أن الرؤيا ما مصدر رأى بالصدر كالأروية الأله في رأى في المنام أشهر وبعضهم جعل قول عائشة رضي الله تعالى عنها في معراج آخر وجع بين كلام عائشة وغيره بغير قصد المعراج وأما ما قاله بعض متأخري أصحاب السير أن كلام عائشة منبسط على أنها كانت في زمن المعراج صغيرة ولم تتحققه ومعاوية كان لم يسلم فلم يعرفه فليس بشيء ولا ينبغي أن يدعى إليه لأن عائشة رضي الله تعالى عنها مع حرمه في معرفة أحوال رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد كمال البدن أن تقع بجمرة أيام سفره أو لا تتحققها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذلك معاوية مع طول عهده في الإسلام ورويته صلى الله عليه وسلم لم يبق في هذه الليلة لما أنكره عائشة وجع من العصبية وأثبت الرؤية منقول عن ابن عباس والحسن البصري وعروة الزبير وكعب الأحمري وأبي الحسن الأشعري

وأكثر ما يباحه لكن اختلفوا في أنه هل هو القلب بأن أعلى ثلثه حال البصر فآدر رؤية البصر أو بالبصر والعصم الأول لان ان عباس
صريح في بعض ما روى عنه بالقلب ١٣٤ وفي البعض أطلق وجعل بعض الاثمة الاحوط فيه التوقف لان شيئا من أدلة

الطريق لا يفسد البصير والقلب
يقيني (قوله العارف بالله وصفاته
حسب ما يمكن) ان أريد حسب
ما يمكن للنوع فليس من انتفاء ولا ية
ما سوى أفضل النوع وان أريد
حسب ما يمكن لذلك الشخص فليس
أن لا يكون فائت الوقت الذي يمكن
له صرفه في المعرفة وليسا لا يمكن
يعرف حسب ما يمكن له لانه لو
صرف ذلك الوقت للمعرفة زاد
معرفة الآن يقال المراد حسب
ما يمكن له ومذاته ليس على عدم
تضييع وقت بل على ان يجذب
ولطف من الله تعالى فيجوز أن
يعين على أحد بالتوبة وضبط الوقت
بعدة تضييع مدة مديدة يمكن له
من معرفة ذاته وصفاته وقوله
لما لا يكون مقسرونا بالايمان
والعمل الصالح يريد به تفارق
عادة لا يكون كذلك والمقصود
ضبط خارق العادة فلي هذا في قسم
الى مجبزة وكرامة واستدراج
وأورد عليه انه غير جائز لانه ان
وافق الغرض فاستدراج والا
فأهانة كإروى أن مسيلة الكذاب
لمساعد العور بان تصير عينه
العور ابصير فافسار اعمى وقد
نقل تقسيم الخوارق الى مجبزة
وكرامة ومعونة وأهانة واغترض
عليه بظهور الارهاص والاستدراج
وما ظاهرا من مريم هو الخلق من غير
ذكر وظهور الرزق من غير سبب
وما ظاهرا من صاحب سليمان
احضار مريم بلفيس من بعد قبل
ارتداد الطير وفي ما نقل من ان
الاول مجبزة لا كرامة الثاني لسليمان
عليه السلام لا كرامة ما نقل المجبزة ما ظاهرا المخدري ولا مقارنه ان لانه بنافه ما يرد ان كرامة الولي مجبزة للتي
الآب يقال ما سياتي من مسامحة والارادته كالمجبزة في الدلالة على نية النبي وكون الكرامة مجبزة مسامحة لا يخفى جهان الكرامة

الكل متحد من حيث انه كلام الله تعالى وان تفاوت من حيث خصوصيات النظم المقروء، فاعطف
التفاوت على التسديد فرب من العطف التفسيرى ولك أن تقول كما في كلام الله تعالى أى دال
عليه معنى الوحدة بظاهره والاول أنسب بقوله تان القرآن كلام واحد (قوله أى ثابت بالمشهر
المشهور) فيهم منه ان المعراج الى السماء بأضامته ورواياته بطريق الاتحاد وخصوصية
ماله من الجنة أو غيرها (قوله وأجيب بأن المراد الراد وبابا العين) وقد يجاب أيضا بان المراد روبا
هزيمة الكفار في غزوة بدر وقبل هلى روبا انه سيدخل مكة وقيل هما هار وباعلى قول المكربين
نحو قوله تعالى أن شركاؤى (قوله والمعنى ما فقد جسده) والاولى أن يجاب بأن المعراج كان مكررا
مرة يشخصه ومرة بروحه وقوله عا تشفى رضى الله عنها حكايه عن الثانية (قوله يكون استرجاعا)
ان وافق غرضه والادبى أهانة كإروى أن مسيلة الكذاب فعلا عور ان تصير عينه العوراء
صحيحة فصار ت عينه لصحية عوراء وقد تظفر والخوارق من قبل عوام المسلمين تخلصا لهم
من الحزن والمآكره ويسمى معونة قالوا الخوارق اربعة مجبزة وكرامة ومعونة وأهانة وفيه نظر
بل هي ستة بعض الارهاص والاستدراج (قوله وأيضا الكتاب ناطق الخ) وان قيل الاول ارهاص
لبنوة عيسى عليه السلام أو مجبزة لا كرامة عليه السلام والثاني مجبزة لسليمان عليه السلام
وقلنا ان لا ياتي الانهوار خارق من بعض الصالحين بل ادعى البنوة وقد استبان ولا يضرنا

تسميته
الآب يقال ما سياتي من مسامحة والارادته كالمجبزة في الدلالة على نية النبي وكون الكرامة مجبزة مسامحة لا يخفى جهان الكرامة

سلمان عليه السلام وبعد نبوت الوقوع لاجابة الى اثبات الجواز ثم اورد كلاما يشير الى تفسير
الكرامة والى نصيب بعض جوتائهم المستبعد جدا فقال (فتظهر الكرامة على طريق تقص
العادة لقوى من قطع المسافة الجيدة في المدة القليلة) كاتيان صاحب سلمان عليه السلام
وهو آصف بن برخيا على الاشهر بعرض بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة (وظهور
الطعام والشراب واللباس عند الحاجة لها) كافي حق من ميثاقه قال تعالى كلما دخل عليها زكريا
الحراب وجده عند هارز قال يا مريم اني لك هذا قالت هو من عند الله (والمنى على الماء) كما
نقل عن كثير من الاولياء (وفي الهواء) كما نقل عن جعفر بن أبي طالب ولقمان السرخسي
وغیرهما (وكلام الجهاد والجماد) وان دفاع المتوجه من البلاد وكفاية المهمل من الاعداء أما
كلام الجهاد فكاروى انه كان بين يدي سلمان وأبي الدرداء رضي الله عنهما قصة فصبحت وسعيا
تسبعا وأما كلام الجهاد فتكليم الكتاب لاجباب الكهف وكاروى ان النبي صلى الله عليه
وسلم قال ينزل رجل يسوق بقرة فقبل عليها اذ التفت البقرة اليه وقالت اني لم اخلق لهذا انما
خلق للحرث فقال الناس سبحان الله بقرته تكلم فقال النبي عليه السلام آمنت بهذا (وغير ذلك
من الاشياء) مثل روى عن عمر رضي الله عنه وهو على المنبر بالمدينة جشبه نهارا ففتحني انه قال لا يمر
جشبه باسار به الجبل الجبل تخذي الامن ورا الجبل الجبل اذكر العدو هناك وما عسارى كلامه مع
بعد المسافة وكثير خالده في الله عنه السلام من غير تصريه وبكرمان النيل بكاتب عمر رضي الله
عنه واهمال هذا اكثر من ان تحصى ولما استدلل المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء بانهم
جاز ظهور رتبه العادات من الاولياء اشتبه بالمجزة فلم يميزوا النبي من غيره التي اشار الى
المواب بقوله (ويكون ذلك) أي ظهور رتبه العادات من الاولياء والولى الذي هو من آحاد
الامة (مبجزة لرسول الله الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من ائمة لانه يظهرها) أي بتلك
الكرامة (ان هو ولن يكون ولي الا وان يكون محققا في ذاته وادبته الاقرار) باللسان والتصديق
بالقلب (رسالة رسول الله) مع الطاعة له في اوصافه ونواحيه حتى لو ادعى هذا الولي الاستقلال بنفسه
وعدم التابع له يكن واجبا ولم يظهر ذلك على يده والحاصل ان الامر لاختار العادة فهو بالنسبة الى
النبي عليه السلام مبجزة سواء ظهر ذلك من قبله او من قبل آحاد من ائمة والنسبة الى الولي
كرامة متفاوتة عن دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله فالتى لا بد من علمه بكونه نبيا ومن قصد اظهار
خوارق العادات ومن حكمه قطع بموجب المجزات بخلاف الولي (وأفضل البشر بعد نبيها)

تسميته اراه صا أو مبجزة لنبي هو من ائمة وسباق الائمة يدل على انه لم يكن هناك دعوى
النبوة لاقصد التصديق بل لم يكن زكريا يعلم بذلك والائمة اسأل بقوله اني لك هذا كذا في شرح
المقاصد وفيه بحث لان الخوارق الالهية ليست من محل النزاع والافتراق لفظي ولا يحق
فساده على ان سأل زكريا بمحتمل أن يكون امتهان المعرفة من (قوله) ينزل رجل يسوق (الخ) اعلم
ان ينال الف الاشياء ويغلب التريده من الظروف الزمانية الملازمة لاضافة الى الجملة الالهية
وفيها معنى المجازة فلا بد له من جواب ان تجردا عن كلتي المقاداة فهو العامل والافعال
معنى المفاجأة في تلك الكرامتين (قوله فقال الناس) أي عند حكاية النبي عليه السلام هذه
القصة التي سمعها من الملائكة قال الناس متعجبا بقرة تكلم أي تكلم خلف احدي النائم فقال
عليه السلام آمنت بهذا أي صدقت الملائكة فيما سمعته من تكلم البقرة (قوله) اشار الى الجواب
بقوله (الخ) حاصله ان الاشياء عند ادعاء الرسالة لنفسه وهو مستحيل عنه لانه متدن مقر
رسالة رسوله وعند عدم الادعاء لاشتباه لانه كرامة ومبجزة لرسوله وقد سبق في صدر الكتاب
ان عد الكرامة مبجزة لانها بطريق التشبيه لاشراكها في الدلالة على حقيقة دعوى النبوة

(قوله) ولما استدلل المعتزلة المنكرون
لكرامة الاولياء) والاستاذ ابو
اصحق وأبو عبد الله الحلبي منا
وتقييد المعتزلة بالمنكرين لان ارجاع
أبي الحسن البصري منهم فاته
يوافقنا وحاصل الاستدلال انه
يستدباب اثبات النبوة وحاصل
الجواب أن الكرامة اعم على
الاثبات لانها مبجزة يعني كرامة
في اثبات دعوى النبوة والاعمال
يقارن دعوى الرسالة والتصديق
ليس بمبجزة ويمكن تقص استدلالهم
بالصحة فانه يجرد في الصحريين
يقال لو كان الصري ثابتا للتيس
بالمبجزة في استدباب اثبات النبوة
شاه وجوابهم عنه جوابا وبنفي
أن لا ينقص انكار المبجزة بالكرامة
بل يعطى خارق العادة كرامة
كان أو استدراجا

الخلافة (قوله ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب) جعل المواقف الواجب ايضا تختلف فيه فان انشوراج جعلوه من الجائزات وقوله وانما الخلاف في انه يجب على الله يعني ذهب اليه الامامية والاسماعيلية وقوله بدليل سمعي يعني كما هو عندنا وعقلى يعني عندنا كثر المعترضة وعندنا زيدية أقول وسعوا عقلا ايضا عند كثير من المعترضة كالجناح والكشي وبني الحسن (قوله ولان كثير من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما أشار اليه الخ) جل قوله والمسلمون لا بد لهم الخ على مسئلة وجوب نصب الامام سماعوا الاستدلال عليه بما حصله ان نصب الامام بما يتوقف عليه كثير من الواجبات ١٣٨ الشرعية وما يتوقف عليه الواجب الشرعي واجب سماعا كالواجب الشرعي

ويمكن جعله على دليل مشهور مسطور في الكتب وهو ان في ترك نصب الامام خوف ضرر فوق هذه الواجبات المفضي الى هلاك الجميع لما اتانا من علمنا قارب الضرورة ان شرع هذه الامور لصالح عائدة الى الخلق معاشا ومعادا ثم قوتها يحتل نظام العالم ويضئ الى ما يقتضي معنى قوله لا بد لهم لا بد لهم في قائمهم وعلى ما ذكره الشارح معناه ان لا بد لما يجب عليهم في الدين ودفع الضرر للمظنون واجب بقوله عليه الصلاة والسلام لا ضرر ولا ضرار في الدين والصغار جمع صغير كالسكر جمع كرم والصغار جمع صغيرة كالغنم جمع غنمية وقوله فان قيل انما توجه على هذا الدليل دون الاول والمراد بالرياسة العامة الرسالة العامة في الدنيا ليسمع قوله اماما ما كان او غيره فان من له الرياسة في الدين والدينا في نيابة الرسول لا يكون غير امام وحيدته قوله فان انتظام الامر يحصل بذلك في غاية الصنف كما ترى برشد اليه قوله في الجواب يحصل بعض النظام في امر الدنيا فاسأل ليس بشي وقوله فتعصى

سنه وبعدها قد يكون وقد لا يكون ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب وانما الخلاف في انه هل يجب على الله تعالى او على الخلق بدليل سمعي او عقلي والمذهب انه يجب على الخلق سماعا قوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ولان الامة قد جعلوا اهم الامم مات بعد وفاة النبي عليه السلام نصب الامام حتى قدموه على الدفن وكذا بعد موت كل امام ولان كثير من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما أشار اليه بقوله (والمسلمون لا بد لهم من امام يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم واخذ صدقاتهم وقهر المنغلبة والمتنصصة وقطاع الطرق واقامة الحج والعبادة وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصفاء والذين لا اربابا لهم وقضية الغنائم) ونحو ذلك من الامور التي لا يتولاها احد الامة فان قيل لم يجوز الا كنفه بذى شوكه في كل ناحية ومن ان يجب نصب من له الرياسة العامة قلنا لا نه يؤولي الى منازعات ونحاهات مفضسة الى اختلال امر الدين والدنيا كما نبهنا في زمانها هذا فان قيل فلكيف بذى شوكه الى رياسة العامة اماما كن او غير امام فان انتظام الامر يحصل بذلك كما في عهد الاتراك قلنا نعم يحصل بعض النظام من امر الدنيا ولكن يحتل امر الدين وهو المقصود الاهم والعمدة العظمى فان قيل فلي ما ذكر من ان امة الخلافة ثلاثون سنة يكون ازمان بعد الخلفاء الراشدين خالعا عن الامام فتعصى الامة كلهم وتكون ميتتهم ميتة جاهلية قلنا سبق ان المراد بالخلافة الكماله ولو سلم فعل بعد هذا دور الخلافة تنقضي دون والامامة شياء على ان الامام اعم لكن هذا الاصطلاح مما لم يعبه لاقوم بل من الشيعة من يزعم ان الخليفة اعم ولهذا يقولون بخلافة الائمة الثلاثة دون امامتهم واما بعد الخلفاء العباسية فلا امر مشكل (ثم ينبغي ان يكون الامام ظاهرا) ليرجع اليه فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام (لاختصاص) من اعين الناس خوفا من الاعداء وما لا ظلمة من الاستيلاء (ولا منتظرا) خروجه عند صلاح الزمان وانقطاع موارد الشر والفساد

(قوله لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف الحديث) فان وجوب المعرفة يقتضي وجوب الحصول وهذه الدلالة تطلق الوجوب واما انه لا يجب سماعا عقلا ولا على الله تعالى اولا فلطلان قاعدة الوجوب على الله تعالى والحسن والقبح العقليين وايضا وجب على الله تعالى ما لا خلاف ازمان عن الامام والميتة بكسر الميم بناء النوع كالجلسة ومعنى النسبة الى الجاهلية كونها على طريقة اهل الجاهلية وتصلتهم وقد يقال المراد بها انا الامام هو النبي عليه السلام قال الله تعالى لاراهيم افي جاعلك للناس اماما وذلك بالنبوة (قوله فتعصى الامة كلهم) لان ترك الواجب معصية والمعصية صلاة والامة لا تحتجب على ضلاله وقد يجاب بانها لا يلزم المعصية لو تركوه عن قدرة واختيار لان الامة كلهم وتكون ميتتهم ميتة الجاهلية يردان باللازم ما لم يمان في الازمنة

الحاضرة بعد الخلفاء الراشدين ا كبر الامة من التابعين وتبعهم الى غير ذلك من الامة المجتهدين الذين لا خلفاء في جلاله قدرهم في الدين وقيل لان اجتماع الامة على الصلاة لا يجوز لقوله عليه الصلاة والسلام لا يجتمع امتي على الضلالة وقد يجاب عن هذه الشبهة انه انما يلزم المعصية لو تركوا نصب الامام عن قدرة واختيار ومحموله تخصيص الحديث بمن مات في زمان لم يترك فيه نصب الامام المجتزأ واضطرار بدليل ان الضرورات تتبع المحظورات وكذا المراد باجتماع الامة على الصلاة عدم الاجتماع عن قدرة واختيار بل نقول لم يجتمعوا لان المراد بالاجتماع على الصلاة الحكم كونه اسقلا بالعمل بها كما هو في الجواب يتدفع الاشكال بعد الخلفاء العباسية

(قوله لا يجوز عت الشيعه خصوصاً الامامية منهم) حيث رجحوا المهدي في الفضل على امامة الخلفاء الكرام سوى علي رضي الله تعالى عنه ولا يخفى ان ذكر هذه المسئلة في هذا المقام لاهل المهدي الختفي والاولى بحالها ابراهيم في شرح قوله ولا تختص بنبى هاشم واولاد على وفي قوله بل غاية الامر ان يوجب خفاء دعوى الامامة بحيث يجوز ان يكون زمانه اخوف من ازمته امامه بحيث لا يمكن ظهوره كما يمكن لامامه انطباع الامامة (قوله ويكون) عطف على يكون في قوله وينبى ان يكون يقال يجب ١٣٩ ذلك فلا يصح عطفه على يكون بل يجب عطفه على ينبى وفيه ان كونه

ظاهراً او باهواً واجب كما أوضحه بيان الشرح وكذا ينسب اعم من الواجب وان كان أكثر استعمالها استعمالاً في الاولوية وقوله ولا يجوز من غيرهم يدفع وهم الاولوية (قوله ولا يشترط في الامام ان يكون معصوماً لما من الدليل عليه) لا يخفى ان الاول في تفسير العصمة قبل اقامة الدليل على نفي اشتراطه لان نقل الدعوى توقف عليه بل لان مقدمات الدليل أيضاً تتوقف عليه بل الاول تحقيق مفهوم العصمة في بحث عصمة الانبياء كما ان كتب القوم ومن شرط عصمة الامام انما شرطه في زمان الامامة لا قبله اذ لا موجب لاشتراطه قبله وحاصل الدليل ان اول الاجماع اتفق على خفاءه في بكر مع ان اهل الاجماع لم يقطعوا بعصمته ايام امامته كيف والعصمة لا يخلق الله في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره ولا يلزم معرفة لهذا الالواحى اذ لا يعلم الذنب الا الله تعالى وهذا لا يدفع ما ورد عليه ان الشرط بعصمته لا العلم بعصمته وعدم القطع اثنان في الثاني لا الاول على ان عدم قطعنا غير

وانحلال نظام اهل الظلم والعدا لا يجوز عت الشيعه خصوصاً الامامية منهم ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على رضى الله عنه ثم اخوه الحسين ثم ابنه علي بن ابي طالب ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه علي بن الحسين العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي وقد اخفى خوفاً من أعدائه وسبغوه في الدماء قسطاً وعدلاً كما ملئت جوارحهم واولياهم لا امتناع في ما لو عره وامتداد ايامه كعسى وانحصر عليها السلام وغيرهما وانت خبير بان اختفاء الامام وعدمه سواء في عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام وان خوفه من الاعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا الاسم بل غاية الامر ان يوجب اختفاء دعوى الامامة كما في حق آباءه الذين كانوا اظهروا من على الناس ولا يدعون الامامة واهل بيته فساد زمان واختلاف الآراء واستبداد الخلفاء احتياج الناس الى الامام اشد وانقيادهم له اشد (و يكون من قريش ولا يجوز من غيرهم ولا يختص بنبى هاشم) واولاد على رضى الله عنه يعني بشرط ان يكون الامام قرشي بقوله عليه السلام الا نعمة من قريش وهذا لو ان كان خبر واحد لكن لما رواه ابو بكر رضى الله عنه فحجابه على الانصار ولم ينكره أحد فصار محط عليه لم يخالف فيه الا ما روج وبعض المعتز لا يشترط ان يكون هاشمياً او علوي بالمناصب بالدليل من خلافة ابي بكر ومهر وعثمان رضى الله عنهم مع انهم لم يكرهوا من نبى هاشم وان كانوا من قريش فان قريش باسم لا واولاد النضر بن كنانة وهاشم هو ابي عبد المطلب جد رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف ابن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة ابن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان فالعساوية والعباسية من نبى هاشم لان العباس واما اهل البيت فابو بكر رضى الله عنه لان ابي جعفر عثمان بن عفان بن عمرو بن كعب بن لؤي وكذا ورأته ان الخطاب بن ثعلبة بن عبد المطلب بن زهير بن رباح بن عبد الله بن قريش بن زراح بن عدى بن كعب وكذا عثمان لان ابن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف (ولا يشترط في الامام ان يكون معصوماً) لما من الدليل على امامته في بكر مع عدم القطع بعصمته وايضاً لا يشترط هو الاحتياج الى الدليل وما في عدم الاشتراط فيكون عدم دليله في الاشتراط احيح الخلفاء بقوله تعالى لا يزال عهدى الظالمين وغير المعصوم ظالم فلا ينافيه عهد الامامة والجواب المنع فان الظالم من ارتكب معصية مقبولة للعدا مع عدم التوبة والاصلاح فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالماً وحقيقة العصمة ان لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب مع بقاء

بغير راضطر ارفلا اشكال اصلاً (قوله مع عدم القطع بعصمته) برده على ان الشرط هو العصمة لا العلم بالعصمة وعدم القطع اثنا في الثاني لا الاول على ان عدم قطعنا غير مفيد وعدم قطع اهل البيعة غير معلوم (قوله فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالماً) ان قلت حقيقة العصمة كما ذكره عدم

ان عدم الدليل على الاشتراط يفيد عدم الاشتراط ولا يخفى ان هذان المسائل الضعيفة على انه يتجه عليه انه لو تم هذا ثبت عصمة ابي بكر اذ عدم الدليل على خلق الذنب فيه دليل على عدمه (قوله والجواب المنع) أي منع ان غير المعصوم ظالم من الجاهل ما قيل فان قلت حقيقة العصمة كما ذكره عدم خلق الله الذنب وعدم عدم وجوده فكيف لا يكون غير المعصوم ظالماً اذ يقال له ان غير المعصوم اذا اصرح دينه بالقرية ليس ظالماً فلا تنس التوبة والاصلاح ولا تكن مصر الدفع ما توهتور ودعه على ان تعريف العصمة ليس على ظاهره الذي يجب ان يراعى في التعريفات والمراد بعدم خلق الله امر يكون ما له ذلك وهو ملكه اجتناب المعاصي مع التحكم منها واتقاء المحلقة

لا يستلزم عدم الاجتناب عنها ما قبل ان الظلم هو التمدى على الغير فيكون أخص من المتصدد فيه وصف المرء بالظالم على نفسه وتبذير الظلم وضع الشئ في غير محله وما قبل المراد ١٤٠ بالعهد النبوة بدول عن الظاهرة لا يدع الاستدلال بالظاهر (قوله انها خاصة

في نفس الشخص أو في بطنه) لعله أراد ألا يتبع العادي مع التحكم من الذنب فيمكن فاسدا والمراد بالحننة التكليف قبل سمي بها انه يحسن الله عباده و يلوهم أجهم أحسن علا (قوله ولا ان يكون أفضل من أهل زمانه) كانه من أهل زمانه الشيعية وان واقعهم بعض أهل السنة حتى الاشرى على ماني الكفاية وأما ما ورد على جعل الامامة شورى كان الأولى بحاله ان يذكر سابقا حيث ذكر حديث جعل الامامة شورى وقد عرفته معنى لا يجبه عليه السؤال فتذكر (قوله أي مسلحا) لا بعد ان يدبر في الولاية المظافة التكاملية فوجهه في الحكومة فينبغي ان يكون عدم جهة نصب امامين مستقلين وشيعة الامام عبارة عن كونه قوى القلب بحيث يمكنه باسطة العسكرو واقامة القابلة مع العدو وان لم يقدر بنفسه على الحرب كذا في الكفاية (قوله ولا ينزل الامام بالفسق) قيل لا يقال بل ينزل لقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين فان النيل بمعنى الوصول وهو في ابتداء وزماني بقاء لا ناقول الوصول بالمعنى المصدري أمر آتى لابقائه وانما الباقي الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر ومدلول الفعل حقيقة هو الاول على ان يصيب الافعال للحدث هذا ومبناه على الغفلة ان مجرد الفسق ليس ظمنا بل الفسق مع عدم الإصلاح بالتوبة وورد على قوله لان العصمة ليست بشرط ابتداء انه ان ورد بالعصمة ملكة الاجتناب فلا تنطبق اذا لم يشرط عدم الفسق وان اراد عدم الفسق فعدم استتراطه ابتداء بمعنى ان قالوا ان شرط العدة التي لأمام لان الفسق لا يصلح لاهل الدين ولا ووق بأوامره هذا ومبناه على صرف تعريف العصمة عن

قدرته واختياره وهذا معنى قوله هي لطف من الله تعالى يجعله على فعل الخير ويرتفعه عن الشر مع بقاء الاختيار حقيقة لا ابتداء ولهذا قال الشيخ أو منصور وجه الله العصمة لا ترتيل الحنة وبهذا يظهر فساد قول من قال انما خاصة في نفس الشخص أو في بطنه يمنع بسبب ما صدر والذنب عنه كيف ولو كان الذنب محتملا صح تكليفه بترك الذنب ولما كان متابعيا عليه (ولان يكون أفضل من أهل زمانه) لان المساوى في الفضيلة بل الفضول الاقل علما وعلا رعا كان أعرف بمصالح الامامة ومفاسدها وأقدر على القيام بواجبها خصوصا اذا كان نصب الفضول أدفع للشر وأبعد عن اثاره الفتنه ولهذا جعل عرض الله عنه الامامة شورى بين ستة مع القطع بأن بعضهم أفضل من البعض فان قيل كيف صح جعل الامامة شورى بين الستة مع انه لا يجوز نصب امامين في زمان واحد قلنا غير الجائر هو نصب امامين مستقلين يجب طاعة كل منهما على الاقرار ان لا يلزم من ذلك من امتثال احكام متضادة وأما في الشورى فكل عتزة امام واحد (ويشترط ان يكون من أهل الولاية المظافة التكاملية) أي مسلحا اذا كان كافرا فلا يجعل الله لكافرين على المؤمنين سبيلا والعبد مشغول بخدمته للمولى مستحق في عين الناس والنساء ناقصات عقل ودين والعسي والجنوة فاصرا عن تدبير الامور والتصرف في مصالح الجمهور (سائسا) أي مائلا للتصرف في أمور المسلمين بقوة رأي ورأيه ومعونه بأسسه وشوكته (قادرا) بعلمه وعده وكفايته وشجاعته (على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم) اذا اخلال بهذه الاحوال يحتل بالفرض من نصب الامام (ولا ينزل الامام بالفسق) أي بالخروج عن طاعة الله تعالى (والجور) أي الظلم على عباد الله تعالى لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة والامراء بعد ان خلفوا الاشدن والسلف قد كانوا يثقون بهم ويقومون بالجمع والاعباد باذنههم ولا يرون الخروج عليهم ولان العصمة ليست بشرط للامامة ابتداء فبقائه أولى وعن الشافعي وجه الله ان الامام ينزل بالفسق والجور وكذا كل فاسق وأمير وأصل المسئلة ان الفاسق ليس من أهل الولاية عند الشافعي وجه الله لانه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره وعندنا في حقيقة رجحه الله هو من أهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة والمستطوري في كتب الشافعية خلق الله الذنب وعدم المعدم وجود فكيف لا يكون غير المعصوم ظالما قلتم معنى قوله حقيقة العصمة كذا ان ما لها وغايتها ذلك وأما تعريفها فهي ملكة اجتناب المعاصي مع التحكم منها وقد عبر عن تلك الملكة بالعصمة لخصوصها بخصوص لطف الله تعالى وفضل منه ولا ينبغي ان من ليس له تلك الملكة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفسق نعم ان الظلم المطلق أخص من العصمة لانه التمدى على الغير وقد يجب ايضا يجوز ان اراد الله في الآية بمعونة النبوة على ما هو رأي اكثر المفسرين (قوله لا ترتيل الحنة) أي التكليف سمي به الذي يحسن الله عباده و يلوهم أجهم أحسن علا (قوله قلنا غير الجائر هو نصب امامين مستقلين) وقد يجب ايضا أن معنى جعل الامامة شورى ان يتشاوروا في نصبوا واحدا منهم ولا يتجاوزهم الامامة ولا النصب ولا التمييز ويجوز ان لا يشكل أصلا (قوله ولا ينزل الامام بالفسق) لا يقال بل ينزل لقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين فان النيل بمعنى الوصول وهو في ابتداء وزماني بقاء لا ناقول الوصول بالمعنى المصدري أمر آتى لابقائه وانما الباقي هو الوصول بالمعنى الحاصل بالمصدر ومدلول الفعل حقيقة هو الاول على ان يصيب الافعال للحدث هذا ومبناه على الغفلة ان مجرد الفسق ليس ظمنا بل الفسق مع عدم الإصلاح بالتوبة وورد على قوله لان العصمة ليست بشرط ابتداء انه ان ورد بالعصمة ملكة الاجتناب فلا تنطبق اذا لم يشرط عدم الفسق وان اراد عدم الفسق فعدم استتراطه ابتداء بمعنى ان قالوا ان شرط العدة التي لأمام لان الفسق لا يصلح لاهل الدين ولا ووق بأوامره هذا ومبناه على صرف تعريف العصمة عن

أن القاضي يتعزل بالفسق بخلاف الامام والفرق أن في انعزاله وجوب نصب غيره آثاره الفتنة
لما له من الشوكة بخلاف القاضي وفي رواية النوادر عن العلماء الثلاثة أنه لا يجوز رفضه الفاسق
وقال بعض الشايخ إذا قلنا الفاسق استبداء صعب ولو قلده هو عدل يتعزل بالفسق لأن المقلد اعتمد
عدالته فلم يرض بقضاها يبدونها وفي قضاوى قاضى خان أجمعوا على أنه إذا ارتشى لا ينفسد قضاؤه
فما ارتشى وإنما إذا أخذ القاضي القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا ولو قضى لا ينفسد قضاؤه ويجوز
الصلاة خلفه بل يرفس لقوله عليه السلام صلا خلف كل روفى ولأن علماء الأمة كانوا
يصارن خلف الفسقة وأهل الأهواء والمبتدع من غير تكبر وما تنقل عن بعض السلف من المنع
عن الصلاة خلف الفاسق والمبتدع فمحمول على الكراهة لا كلام في كراهة الصلاة خلف
الفاسق والمبتدع وهذا الذي يؤيد الفسق أو البسطة إلى الحد الكفر وأما إذا أدى فلا كلام في عدم
جواز الصلاة ثم المعتزلة وإن جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلاة خلفه لما ندرط
الامامة عن عدم الكفر لا وجود الاعيان بمعنى التصديق والافرار والاهمال جميعا (وروى
على كل يرفس) إذا مات على الإيمان لا رجوع لقوله عليه السلام لا تدعوا الصلاة على من
مات من أهل القبلة • فان قيل أمثال هذه المسائل لقاضي من فروع الفقه فلا وجه
لإيرادها في أصول الكلام وإن أراد أن اعتقاد حقيقة ذلك واجب وهذا من الأصول فجميع
مسائل الفقه كذلك • قلنا ما في من مقاصد علم الكلام من مباحث الذات والصفات
والأفعال والمعاد والنسب والامامة على قانون أهل الاسلام وطريق أهل السنة والجماعة حاول
التنبه على نبذ من المسائل التي يميز بها أهل السنة من غيرهم عما خالف فيه المعتزلة أو
الشيعة أو الفلاسفة أو الملحدة أو غيرهم من أهل البدع والأهواء سواء كانت تلك المسائل من
فروع الفقه أو غيرهم من الجزئيات المتعلقة بالقائد (وكيف عن ذكر الخصاية الأجنبية) لما
روى في الأحاديث المصنوعة من مقاصد وجوب التكفير من الطعن فهم لقوله عليه السلام
لا تسبوا أصحابي فلأن أحدكم أنفق مثل أحد ذهب ما باع مد أحدهم ولا نصية وأقوله عليه
السلام أكرموا أصحابي فانهم خيركم الحديث ولقوله عليه السلام الله الله في أصحابي لا تتخذوهم
غرضا من بعدى فمن أحبهم فبعضي أحبه ومن أبغضهم فبعضي أبغضهم ومن أذاهم فقد أذاني
ومن أذاني فقد أذا الله ومن أذا الله فبوشك أن يأخذه ثم في مناقب كل من أبي بكر وعمر وعثمان
وعلى والحسن والحسين وغيرهم من أكار العصابة أحاديث صحيحة وما وقع بينهم من المنازعات
والمحاربات فله محامل وتأويلات فبعضهم والطن فهم أن كان مما يخالف الأدلة القطعية فكفر
كثف عائشة رضي الله عنها والافدعة وقسق وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء
الصالحين جواز اللعن على معاوية وأعوته لأن غاية أمرهم البغي والخروج عن طاعة الامام الحق
وهو لا يوجب اللعن وانما اختلوا في زبدين معاوية حتى ذكر في الخلاصة وغيرها أنه لا ينبغي

فلا تقر باب المطالب أن لا يشترط عدم الفسق وإن أريد عدم الفسق فعدم اشتراطه ابتداء
منوع حيث قالوا يشترط العدالة في الامامة لأن الفاسق لا يصح لأمر الدين ولا يؤتى بأمره (قوله)
قلنا لما فرغ من مقاصد علم الكلام (الخ) اعلم أن مباحث الامامة وإن كانت من الفقه لكن لما
شاع بين الناس في باب الامامة اعتقادان فاسدة ومالت فرق أهل البدع والأهواء إلى تعصبات
باردة تتكاد تنفض إلى رفض كثير من قواعد الاسلام وتنقض عقائد المسلمين والقصد في الخلفاء
الراشدين الحقت تلك المباحث بالكلام وأدرجت في تعريفه عونا للقاصرين وصونا للائحة
المؤثرين عن ملأ من المبتدعين (قوله ولا نصية) هو محال مخصوص بالضمير لأحدهم وقد يعني
بمعنى النصف بالضمير لآل (قوله فبعضي أحبهم) أي فأحبهم محبة بمعنى أن المحبة المتعلقة بهم عين المحبة

ظاهر موجهه على ملكة الاجتناب
وقد عرفت ان الداعي اليه ضعيف
(قوله قلنا انه لما فرغ من مقاصد
علم الكلام) جعل الامامة من
مقاصد علم الكلام على أصل أهل
السنة مسامحة قال صاحب المواقف
ومباحث الامامة عندنا من الفروع
وانقاد كوناها في علم الكلام تأسيا
عن قلنا فحقيقة الامر تنفضي
أن يجمع أرباب مباحث الامامة
مع أرباب هذه المباحث في الحاجة
الى الاعتدال المذكور

اللعن عليه ولا على الخراج لان الذي عليه السلام نهى عن لعن المصلين ومن كان من أهل القبلة وما
 نقل من لعن النبي عليه السلام بعض من أهل القبلة فليأثم يعلم من أحوال الناس ما لا يعلم
 غيره وبعضهم أطلق اللعن عليه لماله كتركه بن أمية بقتل الحسين رضي الله عنه واتفقوا على
 جواز اللعن على من قتله أو أمر به أو أجاز أو رضى به والحق ان رضايه يقتل الحسين واستبشاره
 بقتل وأهانة أهل البيت النبي عليه السلام مما أوترعته وإن كان تهاصبه الأحاد الضعيف
 لا يتوقف في شأنه بل في أعماله لعنة الله عليه وأعماله (ونشهد بالجنة العشرة المبشرة الذين
 بشرهم النبي عليه الصلاة والسلام) بالجنة حيث قال عليه السلام أبو بكر في الجنة وعمر في الجنة
 وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطه في الجنة والإبراهيم في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة
 وسعيد بن أبي وقاص في الجنة وسعيد بن زيد في الجنة وأبو بكرة بن الجراح في الجنة وكذا شهد
 بالجنة لقنافة والمحسن والحسين بن علي في الحديث الصحيح ان قطعة سيدة نساء أهل الجنة
 وإن الحسن والحسين سيد شباب أهل الجنة وسائر الصحابة لا يذكرون إلا الجنة ويرجى لهم أكثر
 مما يرجى لغيرهم من المؤمنين ولا تشهد بالجنة أو لا تشارك أحد منهم بل تشهد بأن المؤمنين من
 أهل الجنة والكافرين من أهل النار (ويزي المصح على النخيل في السنة والحاضر) لانه وإن كان
 زيادة على الكتاب لكنه ثابت بالنسبة المشهور وسئل علي بن أبي طالب رضي الله عنه عن المسح
 على النخيل فقال جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه ثلاثة أيام ولياليهن للمسافرين ويوم
 ولياليه للقيم وروى أبو بكر بن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه رخص للمسافر ثلاثة أيام ولياليه
 وللقيم يوما ولياليه إذا نظه فريسه فجمع علماء وقال الحسن البصري رحمه الله ادرك
 سبعين نفرا من الصحابة رضي الله عنهم يرون المسح على النخيل ولو هذا قال أبو حنيفة رحمه الله
 ما قلت بالمسح حتى جاني فيه دليل مثل ضوء النار وقال الكرخي أني رأيت الكثير على ما يرى
 المسح على النخيل لان النار التي جارت فيه في حيز التواتر وبالجملة من لا يرى المسح على النخيل
 فهو من أهل البدعة حتى سئل أنس بن مالك رضي الله عنه عن أهل السنة والجماعة فقال ان
 تحب الشيعين ولا تطعن في الثنتين وتسبح على النخيل (ولا تحرم نبيذ التمر) وعون بن بقم
 أو زبيب في الماء فيجعل في الماء من النخيل فيحدث فيه لذة كاللحم فكا أنه نهى عن ذلك في يده
 الاسلام لما كانت الجرار أو النجور ثم نسخ فعدم قصره من قواعد أهل السنة والجماعة بخلاف
 للروافض وهذا بخلاف ما إذا شئت قصر مسكرا أو القول بجرمة قلبه وكبره مع ذهاب اليه
 كثير من أهل السنة والجماعة (ولا يبلغ الولي درجة الانبياء) لان الانبياء معهم ما موروث
 عن خوف الخاتمة مكر ومون والوحي ومشاهدة الملك ما موروث بتبليغ الأحكام وإرشاد الانام
 بعد الانصاف بكالات الاولياء فما نقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي أفضل من
 النبي كتركه وضلال نعم قد يعترض في ان مرتبة النبوة أفضل أم مرتبة الولاية بعد القطع بأن النبي
 منتصف بالمرتبتين وأنه أفضل من الولي الذي ليس بنبي (ولا يصل العبد) مادام عاقلا بالغنا (إلى
 حيث يسقط عنه الامرو النهي) لعدم الخطأ بالوارد في التكليف واجماع المجتهدين على
 ذلك وذهب بعض المباحين إلى ان العبد إذا بلغ غاية المحبة وصفا قلبه واختار الايمان على الكفر
 من غير نفاق سقط عنه الامرو النهي ولا يدخله الله تعالى النار بارتكاب الكثير وبعضهم إلى
 انه يسقط عنه العبادات الظاهرة من الصلاة والصوم والزكاة والحج وغير ذلك وتكون عبادته

(قوله لماله بعض من أحوال الناس الخ) لا يقل هذا الغائب في الأشخاص وأما في الأنواع كما نقل الرابشارب الخمر والفروج على السروج فلا لانه يعلم من ترتيب اللعن على الوصف انه المناط وفي قوله فمن لا يتوقف في شأنه منافاة لما قاله الغزالي في الاحياء في لعنة الأشخاص خطر فليحتمه ولا خطر في السكون عن لعنة ليس فضلا عن غيره

المتعلقة في هكذا قوله فيبغض بعضهم (قوله فليأثم يعلم من أحوال الناس الخ) هذا الغائب في خصوصيات الأشخاص وأما في الطوائف المذكورة بما وصف كما نقل الرابشارب الخمر والفروج على السروج فلا بل ترتيب اللعن على الوصف يدل على انه المناط (قوله ولا يبلغ الولي درجة الانبياء)

الذنب كرم وهذا كفر وضلال فان اكمل الناس في المحبة والايمان هم الانبياء خصوصا صاحب الله تعالى مع ان التكليف في حقهم اتم واكمل وأما قوله عليه السلام اذا أحب الله عبد لم يضرم ذنبا فنهائه انه عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضررها (والنصوص) من الكتاب والسنة تحمل (على ظواهرها) ما لم يدرف عن ادليل قطعي كما في الآيات التي يشعر ظواهرها بالجملة وتوضو ذلك لا يقال ليست هذه من النص بل من المتشابه لا نأخذ قول المراد بالنص ههنا ليس بما يقابل الظاهر وانفسه والمحكي بل ما يصح أقسام النظم على ما هو المتعارف (فالمعقول عنها) أي عن الظواهر (المرعوان يديها أهل الباطن) وهم للملاحدة وسوء الباطنية لا نظام لهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل للمؤمنين باطنة لا يعرفها الا بالمعلم وقصدهم بقاء في الشرعية بالكيفية (الحاد) أي ميل وعده ولعن الاسلام واتصال وانصاف بكفر لكونه تكديبا للذي عليه السلام فيصالح مجيئه به بالضرورة وأما ما ذهب إليه بعض المحققين من ان النصوص محمولة على ظواهرها ومع ذلك ففيه اشارات خفية الى دقائق تكذيبه على أبواب السالك يمكن التطبيق بينهما وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان ومحض العرفان (ورد النصوص) بان ينكر الاحكام التي دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة كحكم الاجساد مثلا (كفر) لكونه تكديبا صريحاً تعالى ورسله عليه السلام فن قدق عائذة بالناكث (استحلال المعصية) صفة كانت أو كبيرة (كفر) اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي وقد علم ذلك فيما سبق (والاستهانة بها كفر والاستهانة على الشرعية كثر) لان ذلك من امارات التكذيب وعلى هذه الاصول يتفرع ما ذكر في الفتاوى من انه اذا اعتد بالحرام حلالا لأن كان حرمته لعينه وقد ثبت بدليل قطعي يكفر والا فلا بان تكون حرمته اغمرة أو ثبت بدليل قطعي وبعضهم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره فقال من استحل حراما قد علم في دين النبي عليه السلام تفرع كسكاح ذوى الحرام أو شرب الخمر أو كل ميتة أو دم أو لحم خنزير من غير ضرورة فكفر وقفل هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق ومن استحل شرب النبيذ الى أن يسكر كثر أمثاله الحرام هذا الحلال لترويج السلعة وبحكم الجمل لا يكفر ولو تيقن أن لا يكون الخمر حراما ولا يكون صوم رمضان فرضا لما سبق عليه لا يكفر بخلاف ما اذا تيقن أن لا يحرم الزنا وقتل النفس بفساد حتى فنه كفر لان حرمه هذه الاشياء ثابتة في جميع الاديان موافقة للحكمة ومن أراد الخروج عن الحكمة فقد أراد أن يحكم الله بما ليس بحكمه وهذا جهل منه به وذكر الامام المرحوم في كتاب الحبيص انه لو استحل وطء امرأته الحائض يكفر وفي النوادر عن محمد رحمه الله انه لا يكفر وهو العجمي وفي استحلاله اللواطه باصر أنه لا يكفر على الاصح ومن وصف الله بالليلق أو سخر باسم من اسمائه أو بأمر من أوصاه أو أنكر وعده ويعدده يكفر وكذا التثني أن لا يكون نبي من الانبياء على قصد استخفاف أو عداوة

الاولي أن يذكر في ما بحث النبوة لانه من مقاصد الذين (قوله فنهائه انه عصمه من الذنوب) أو معناه انه وقفه للثوبية الخالصة والاثبات من الذنب كرم لا ذنب له (قوله لا يقال ليست هذه من النص) اعلم ان الانط اذا طهر منته المراد فان لم يحتمل النسخ حكم والا فان لم يحتمل التأويل خسر والا فان سبق لاجل ذلك المراد قصر والافظا هو واذا خفي المراد فان خفي لمعارض خفي ون خفي لنفسه وأدركه عقلا فشكل أو تفلا فحتمل أو لم يدرك أصله فمتشابه (قوله اذا ثبت كونها معصية) بدليل قطعي ولم يكن المستحل مؤولا في غير ضروريان الذين فتأويل القلاسة لا دليل حدوث العالم ونحوه لا يدفع كثرهم هذا في غير الاجماع القطعي متفق عليه وأما كفر منكره ففيه خلاف (قوله موافقة للحكمة) أي في حدوثها مع قطع النظر عن حال الأشخاص والازمان لعدم اختلافها باختلاف تائب الحال وأما مثل حرمه الخمر فالحكمة فيه ليست ذاتية فتثني خلافه يحتمل

(قوله وهذا جهل منه به) فيه تقرب لان التثني يكون في الحالات فلا تقي مع علمه باستحلاله وجوده واستحلاله أن يحكم به تعالى كيف يكون جهلا به

وكذا الوضوء على وجه الرضائي تكام بالكفر وكذا الجلوس على مكان مرتفع وحوله جماعة
بساكنة مسائل وبصكوبه وضربونه بالسائد بكفرون جميعا وكذا الأمر وجلان بكفرون بالله
أو عز على أن يأمره بكفر وكذا الوافق لأمره بالكفر لثبته من زوجها وكذا الوافق عند شرب
الخمر والزنا باسم الله وكذا إذا صلى لغير القبلة أو بغير طاعة أو متعمدا بكفرون وافق ذلك القبلة
وكذا إذا طلق كلمة الكفر استغنى فلا اعتقاد إلى غير ذلك من القروع (والأشياء من الله تعالى
كفر) لأنه لا يأس من روح الله إلا القوم الكافرون (والأشياء من الله تعالى كفر) إلا بأمر
مكر الله إلا القوم الخاسرون • فإن قبل الجزم بأن العاصي يكون في النار بأمر من الله تعالى
وبأن المطيع يكون في الجنة بأمر من الله فلازم أن يكون المعتزلي كافرا مطيعا كان أو عاصيا لأنه
أما آمن أو آيس ومن فواعطاهل السنة أو لا بكفر أحد من أهل القبلة قلنا هذا ليس بآيس
ولا آمن لأنه على تقدير العصيان لا يأس أن يوفق الله تعالى للقبول والعمل الصالح على تقدير
الطاعة لا بأمر أن يتخذ الله فيه كتب المعاصي وبهذا يظهر الجواب عما قيل أن المعتزلي إذا
ارتكب كبيرة لم يزد من نصير كافر بالساسة من ربه الله تعالى ولا اعتقاده أنه آيس يؤمن بذلك لانا
لا نسلم أن اعتقاد استحقاق النار يستلزم اليأس وإن اعتقاد عدم إيمان المرء عليه مع التسديد
والاقرار بالأعمال بناء على امتناع الأعمال بوجوب الكفر هذا والجزم بين قولهم لا بكفر أحد من
أهل القبلة وقولهم بكفرون قال يخلق القرآن واستلذه الروية وسبب الشيعين أو انضمام أو مثال
ذلك مشكل (وتصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر) لقوله عليه السلام من أتى كافرا
فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد عليه السلام والكاهن هو الذي يخبر عن الكواكب
في مستقبل الزمان ويذهب معرفة الأسرار ومطالع علم الغيب وكان في الحرب كونه يدعون
معرفة الأمور ففهم من كان يزعم أنه ريشان من الجن وتابته تاتى إليه الأخبار ووهبهم من كان
يذهب أنه يستدرك الأمور بذهنهم أعطيه والنجم إذا دعي العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن
وبالجملة العلم بالغيب أمر تنزيهه الله تعالى لا يسأل الله للعباد إلا بالعلام منه تعالى والهام بطريق
المهيزة والكرامة أو إرشاد إلى استدلال بالامارات فيما يمكن ذلك منه ولهذا ذكر في الفتاوى
أن قول القائل عند رؤيته القوم يكون اطهر دعاء لم الغيب لا بلامه كقولهم اعلم
(والمعدوم آيس بشئ) أن أريد بالشئ الثابت المتفق على ما ذهب إليه المحققون من أن الشبهة
ترادف الوجود والذات والعدم يرادف النفي وهذا حكم ضروري لم ينازع فيه إلا المعتزلة
القائلون بأن المعدوم الممكن ثابت في الخارج وأراد بدين المعدوم لا يسمي شيئا فهو بحث لغوي
مبني على تفسير الشئ أنه الموجود والمعدوم أو ما يصح أن يعلم أو يتصوره فالرجوع إلى النقل وتبني
موارد الاستعمال (وفي دعاء الأحياء للأموال وتصديقهم) أي تصديق الأحياء (نهم) أي من
الأموال (نفع لهم) أي للأموال خلافاً للمعتزلة تسكبا أن القضاء لا يتبدل وكل نفس مرهونة بما
كسبت والمرمى مجزى عمله لا يعمل غيره ولذا ما ورد في الأحاديث الصحاح من الدعاء للأموال
أن يكون إرادة تبديل حال الأشخاص والأزمان (قوله) فإن قبل الجزم بأن العاصي يكون في النار
بآيس أي على تقدير كون الجزم عاصيا وقس عليه قوله آمن (قوله) ومن فواعطاهل السنة
الخ معنى هذه القاعدة أنه لا يكفر في المسائل الاجتهادية إذا تراجع تكدير من أنكسر بأمر
ضروري بالدين ثم إن هذه القاعدة للشيوخ الأشعرى وبعض متابعيه وأما البعض الآخر
فلم يوافقهم وهم الذين كفروا بالمعتزلة والمنسوبة في بعض المسائل فلا احتياج إلى الجمع لعدم
اتحاد القائل (قوله) ومطالع علم الغيب أي اطلاع فلا ينافي أن يكون بالله الجن (قوله) أنه
ريشان الجن قال في الصحاح يقال يهري من الجن أي مس فالعز أن لا تعلقا ونريهان من الجن

(قوله) والجزم بين قولهم لا بكفر
يقال هذا مذهب الأشعرى
وبعض متابعيه والمكفر غيرهم
فلا تناقض في كلامهم فلا إشكال
(قوله) إلا المعتزلة القائلون بأن
المعدوم الممكن ثابت في الخارج
مذهب جمهورهم أن الثابت
في الصدم بساطة الممكنات دون
المركبات

(قوله ان العالم المتعلم) بر مذهبه المعتزلة من ان القضاء يتبدل وان لا يثبت مذهب اهل السنن من ان الاعاءام الصدقة بغير ان وعين
ان يقال ثبت نفع الاعاءام الصدقة نظري الاولى (قوله ادعوا الله وانتم موقنون) يتدفع فيه الاجتناب عن المعاصي والتعبد بالمعادات
لان الايقان في الاجابة لا يحصل ما يري فيك في الاباحة وقوع مانع من الاجابة عنك ١٤٥ (قوله فقال الله تعالى انك من المنظرين) قيل

فيه بحث لجواز ان يكون اخبارا
عن كونه من المنظرين في قضاء الله
السابق دعاء ولم يدع وقيل يستجاب
دعاء الكافر في امور الدنيا ولا
يستجاب في امور الآخرة وبه
يحصل التوفيق بين الآية
والحديث (قوله من اشراط
الساعة) جمع شرط بالتحريك وهو
اللامعقوا ولما دابة الارض تخرج
من جبال الصفاة تدع لها والناس
سائر ون الى ارضي وامن الطائفة
بثلاث امكنة ثلاث صحرات معها
عصاموسى وخاتم سليمان عظمها
السلام تضرب المؤمن بالعصا
وتطبع وجه الكافر بالحسام
فتقتش فيه هذا كافر وبأجوج
وما أوج من لا همزها يجعل
الافئتين الذين من يجمع ويجمع
رؤية أجوج وما جوج وأبو معاذ
يجمع كل ذلك من القاموس في
تفسير البصائر هما قيتان من
ولدياقتن فوح وقيل بأجوج
من الترك وما جوج من الجبل
وهما اسمان لأجيمان بديل منع
الصرف وقيل عربيان من أج
الظلم اذا سرع وأصلهما الحمر
كما قرأناهم ومن صرفهما
لأن ثبت والعرف (قوله والمجتهد)
أي المستدل في العقليات والقلبات
والشرعيات الأصلية والفرعية قد
يخطئ أي قد يحكم حكما غير مطابق
وقد يصيب أي قد يحكم حكما مطابقا
وقد يراد بالأصالة الخروج عن

خصوصا في صلاة الجنازة وقد توارثه السلف فالوم يكن للاموات نفع فيه لما كان له معنى قال
صلى الله عليه وسلم ما من ميت يعلى عليه أمة من المسلمين يلبثون مائة كلهم يشعرون له الاشفوا
فيه وعن سعد بن عباد أنه قال يا رسول الله ان سمعت ماتت فأى الصدقة أفضل قال الماء حفر
بئر أو قال هذ لا سمع وقال عليه السلام الدعاء برذالبلاء والصدقة تطفي غضب الرب وقال
عليه السلام ان العالم والمتعلم اذا مراعى قرية فان الله يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية أربعين
يوما ولا حديث ولا تبارى هذا الباب أكثر من أن تحصى (والله تعالى يجيب الدعوات ويحقى
الحاجات) لقوله تعالى ادعوني استجب لكم ولقوله عليه السلام يستجاب للعبد ما يدع باثم
أو طيبة من حمم ما يستجيب ولقوله عليه السلام ان ربكم حتى تكرم بسخط من عبده اذا رفع يديه
اليه ان يرد ما سرفه واعلم ان العدة في ذلك صدق الثبوت وخلص الطوبى وحضور القلب لقوله
عليه السلام ادعوا الله وانتم موقنون بالاجابة واعلموا ان الله لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاه
واختلف الشايع في انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر فذهب الجمهور لقوله تعالى وما دعاء
الكافرين الا في ضلال ولانه لا يدعوا الله لانه لا يعرف ولانه وان اقرب به فليس مقفه بما لا يسبق به فقد
نقض اقراره وما روى في الحديث من ان دعوة الظالم وان كان كافرا استجاب فمحمول على كثرة ان
التمه وجوز به بعضهم لقوله تعالى حكايه عن ابيس رب انظر في الى يوم يعثون فقال الله تعالى
الم من المنظرين وهذه اجابة اليه ذهب أو القاسم الحكيم السمرقندي أو والنصر الدوبسي
وقال الصدر الشهيد به ينقضي (وما أخبره النبي عليه الصلاة والسلام من اشراط الساعة) أي
عسلما من (من تروج الدباب والارض وبأجوج وما أوج وتزول عيسى عليه السلام من
السماء وطلوع الشمس من مغربها فهو حق) لا من امور يمكنه أخبرهم الصادق قال حذيفة بن
أسيد الغفاري اطعم رسول الله علنا ونصن تذاكر فقال ما نذاكرون قلنا نذكر الساعة قال انما ان
تقوم حتى تروا فيها عشر آيات فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها وتزول
عيسى بن مريم وبأجوج وما أوج وثلاثة خسوف خسف بالشرق وخسف بالمغرب وخسف
بجزيرة العرب وأخذ ذلك نار يخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم والا حاديت العصافير في
هذه الاشراط كثيرة جدا فقد روى أحاديث وأثار في فاصلاها وكيفية ما فاضل طلب من كتب
التفسير والسيرة والتواريخ (والمجتهد) في العقليات والشرعيات الأصلية والفرعية (قد يخطئ
ويصيب) وذهب بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية الشرعية التي
لا قاطع فيها مصيب وهذا الاختلاف مبنى على اخذ لا فهم في ان الله تعالى في كل حادثة حكما معينا
أم حكيم في المسائل الاجتهادية ما أدى اليه رأى المجتهد وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية
ورى على وزن فاعل وتابعة بالنصب عطف على ربا وهو اسم لفرق من الجن (قوله فقال الله
تعالى انك من المنظرين) وهذا اجابة وفيه بحث لجواز ان يكون اخبارا عن كونه من المنظرين في
قضاء الله تعالى السابق دعاء ولم يدع وقيل يستجاب دعاء الكافر في امور الدنيا ولا يستجاب في
امور الآخرة وبه يحصل التوفيق بين الآية والحديث (قوله أسيد الغفاري) أسيد بفتح الهمزة
وكسر السين للهملة والغفاري بكسر الفين الميمية (قوله خسف بالشرق) خسف بالكان ذهابه

عهد التكميل فعلى الاول ليس دعوى الاصابة في مسائل الاصول المخالفين عطايا الحكم في الاصول
واحد معين عند الكل وعلى الثاني بصوب المخالفان في القروع مطابقا في الاصول انما يمكن أحدهما مكثرا (قوله وهذا الاختلاف مبنى
على اختلاف فهم في ان الله تعالى في كل حادثة حكما معينا أم حكيم في المسائل الاجتهادية ما أدى اليه رأى المجتهد) هكذا وقع عبارة في التلويح
ولعله سهوا لان التمسلة لازمة لجزء الاستفهام لطبا أحد المستويين والاخر الهمزة والعبارة العجيبة اختلاف فهم في ان الله تعالى في كل

حادثة حكما معينا أو احكاما على حسب ما يؤدي اليه رأي المجتهد وبعبارة التتبع منقحة وهي وهذا الاختلاف بناء على ان عندنا في كل حادثة حكما معينا عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما أتى اليه اجتهدا بمجتهد (قوله اما ان لا يكون من الله تعالى عليه دليل) يكون العنصر وعليه لاي دليل عتزل من معتزلي دفن أو يكون ذلك الدليل اما قطعي والمجتهد مأمو رطلبه أو ظني والمجتهد غير مكلف باصا بته لغرضه وخفاها وما ذكره من المذهب المختار لا يأتي نفسه الخطأ انما فقط لا انه ان وجد دليل عليه من الله فقد أصاب وان فقد فقد أخطأ فلا خطأ مع وجود ان الدليل ولا أصابة مع فقد منه فالخطأ ابتداء وانتهاء لمحا له قوته فلا خلاف في هذا المذهب في ان الخطأ ليس بآثم انما الخلاف في انه مخطئ ابتداء وانتهاء لا يصح ١٤٦ انما الخلاف في مذهب من يقول بالخطأ جعل قوله في هذا المذهب اشارة الى مذهب من قال بالخطأ دون

خصوص ما سبق من قوله والمختار بعيدا وتخصيص عدم الخلاف بهذا المذهب لان الخلاف واقع في مذهب من قال ان الدليل قطعي لا حكمه بان المجتهد مأمو رطلبه فاختلاف في استحقاق الخطأ الخطاب وجوب بعش حكم القاضي بالخطأ (قوله الاول قوله تعالى فنهيهما عن الحرام والضمير للحكومة أو الفتيا) بضم الفاء كالفتوى ومعناه ما أتى به الفقيه وقد يتفق في قوله ولو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان تخصيص سليمان بالذكر كجوه انه كان تفهيم سليمان بمحض لطف الله من غير أسباب اجتهدا ارضاء لشبهة فلذا خصص نسبة تفهيمه الى ذاته وقد يجاب بان المراد بهما تفهيم أو فقها وأحقها وفيه انه بعيد عن ظاهرا للنظم وانما قال والثاني الاحاديث والا تار الدالة على ترديد الاجتهاديين الصواب والخطأ بحيث صارت متواترة المعنى لان ما لم يبلغ حد التواتر لا يصلح للاستدلال على الاصول والثالث من الدالة دليل الاجماع واليه اشارة بوله وقد أجعوا وهذا

وغووه الى قبر الارض (قوله والضمير للحكومة أو الفتيا) هي ضم القضاء اسم كالفتوى وبمعناه روى ان غم قوم أفسدت ليل لاروع قوم لحكم داود عليه السلام بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ان احدي عشرة سنة غير هذا أرقق بالفرقتين وهو ان يدفع الحرث الى أرباب الشاة يقومون عليه حتى يعود الى هيمته الاولى وتدفع الشاة الى أهل الحرث يتفنون بها ثم يترادون فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت وحكم بذلك واعترض على هذا الدليل بانه يتحمل ان يكون التخصيص لكون ما فهمه سليمان عليه السلام أحق كما يشعر به قوله غير هذا أرقق (قوله وقد أجعوا على ان الحق الخ) اعترض عليه بأن الاجماع الى الحكم الغير الاجتهادي والبحث في الاجتهاديات فلا تقرر بب على ان القياس عندنا لم يثبت لا مظهر (قوله لا تفرقة في العومات) اعترض عليه بانه ان أريد عدم الفرق بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادي فلا تقرب ولن أريد

الدليل مبني على اثبات ان القياس مظهر لا مثبت ولا افتقد انظم القياس مثبت ويرد بان الحكم الاجتهادي أهم من الثابت بالنسبة بالقياس أو بغيره من الدالة الفقهية كتهم الشرط والصفة وضو ذلك والخلاف في اتحاد الحق أو تعدده جاري للجميع فلا اجماع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف ويدفعه ان القول بتعدد الحكم في غير القياس ووحده فيه خلاف الاجماع وادانته وحده في صورة القياس بالاجماع ثبت في الكل به فافهم والرابع من الدالة الاستدلال بالمعقول وهو انه لا تفرقة في العومات الواردة في شريعة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم بل ان الاختصاص في النصوص فالظاهر ان يكون الثابت بالاجتهاد منه وبهذا يدفع ما قيل من أنه ان أريد

الفرق بالنسبة إلى الحكم الغير الاجتهادي فلا تقرب وإن رتبة النسبة إلى الحكم المطابق فقير مسلم بل هو أول المسئلة نعم يقبه لانه لا يفيد اليقين غاية ما يفيد الظن وقوله في شرح التنقيح فيه ان الارض في شرح التوضيح قوله ورسول البشر أفضل من رسول الملائكة) بنه على ان المترادف لو لم يخص البشر أفضل من خواص الملائك لرسول والمرأ بالعوام مأسوي الرسل من أتقياء المؤمنين وأما العصاة فلا يفضلون على الملائكة أصلا والدليل الاول لا يفيد التفضيل آدم عليه السلام على رسول الملائكة وتفضيله على سائر الرسل يتبع على انه لا يقل بالفضل وبعد اغنايم لو كان المأمور بالسجدة لجميع الملائكة لا الملائكة السفلية لكن الظاهر الجميع والمسئلة عما يكتفي فيها بالظن والاستدلال الثالث أيضا مبني على عدم الفضل والا فلا يشمل جميع الانبياء ١٤٧ ولا جميع عوام البشر وأورد عليه انه اما

ان يراد بالاراهم وآل عمران الانبياء فقط فلا يقيد تفضيل عامة البشر على عامة الملائك وأما أن يراد بالعلمين غير رسول الملائكة فلا يفيد تفضيل الانبياء على رسول الملائكة ويدفعه ما ذكره الشارح من قوله وقد خص ذلك بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسول الملائكة فان حاصله انما يخص آل ابراهيم وآل عمران وآل آل الدين بل تفضل الجميع على جميع العالمين وتخص من هسة الحكم عامة البشر بالنسبة إلى رسول الملائكة لكن الموردم بتنه الملائكة قوله ولا يخاف في ان هذه المسئلة الخ دفع لما يتجه من تخصيص البعض من الحكم بالاجماع ان الدلالة صارت ظنية لأن الدليل عام مخصوص البعض والوجه الرابع أو دعي لمكان الملائكة لم صفات فاضلة في مقابلة عمل الانبياء واجيب بان ذلك بالنسبة إلى الانبياء ممنوع الا انه يلزم أن يخص الدليل بالانبياء أو باللائك المنع منه في عامة الملائك بالنسبة إلى عامة البشر أعني أتقياء المؤمنين أيضا فيتم الدليل على عمومته على

التلويح في شرح التنقيح (ورسل البشر أفضل من رسول الملائكة ورسول الملائكة أفضل من عامة البشر وعامة البشر أفضل من عامة الملائكة) أما تفضيل رسول الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة وأما تفضيل رسول البشر على رسول الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فلو جوه الاول ان الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام على وجه التعظيم والتكريم يدل على قوله تعالى كما به أرا بك هذا الذي كرمته على وأما خبر منه لخصتي من نار وخلقته من طين ومقتضى ما كرمته لآدم لانه لا يفي بالسجود لآدم دون العكس الثاني ان كل واحد من أهل اللسان يفهم من قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الآية ان القصد منه الى تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين والملائكة من جملة العالم وقد خص من ذلك بالاجماع عدم تفضيل عامة البشر على رسول الملائكة ففي موعولاه فيما بعد ان ذلك ولا يخاف في ان هذه المسئلة ظنية يكتفي فيها بالادلة الظنية الرابع ان الانسان يحصل الفضائل والكالات العلمية والعملية مع وجود العرائق والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات الضرورية المشاغلة عن اكتساب الكالات ولا شك ان العبادة وكسب الكالات مع الشواغل والصداق أشق وأدخل في الاخلاص فيكون أفضل وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة وتعميم اوجوه الاول ان الملائكة أرواح مجردة كاملة بالفعل مبرأة عن مبادئ الضرور

بالنسبة إلى الحكم المطابق فقير مسلم بل هو أول المسئلة (قوله فلو جوه الاول ان الله أمر الملائكة الخ) الوجه ان الاولان يفيدان تفضيل رسول البشر اذا قلنا بالفضل بين آدم وغيره لا تفضيل العامة (قوله وقد خص من ذلك بالاجماع الخ) فاما ان يخص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء عليهم الصلاة والسلام فمبني على تفضيل الرسل فقط واما ان يخص من العالمين رسول الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة على عامة الملائكة لكن الثاني أولى اذ من قواعدهم ان كل اللفظ اذا خبر على الجاز أو من جنس الاول للملائكة يكون كمنزوع الخلف قبل الوصول الى شط النهر (قوله أشق وأدخل في الاخلاص فيكون أفضل) وقد قال النبي عليه السلام أفضل الاعمال احزمها فان قلت للملائكة في مقابلة عمل البشر صفات فاضلة يصح فضل العمل في جنبها قلت هذا الادعاء مما لا يقبل في حق الانبياء عليهم السلام وبه يظهر ان هذا التوجيه أيضا يفيد تفضيلهم فقط وان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم (في حاشية العلامة الخياطي)

ان عدم القول بتفضيل الرسل على الرسل وعدم تفضيل العامة على العامة عما به الدليل فافهم (قوله وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة) وهو أو بعد الله الخليلي والقاضي أبو بكر والقول بأن التعليم من الله والملائكة هم الذين خلقوا خلاف الظاهر ويستلزم أن لا يكون المتعلم من علمه شخص الامتعلم من الشخص والجواب بان الترتيب المذكور ليس لفضلهم على عيسى عليه السلام عند الله بل لمرتبهم عليه في القبر ودوني الولادة والقدره على الافعال العجيبة ورده وصف الملائكة بالقرين فانهم بشر بان الترتيب باعتبار تقربهم إلى الله تعالى لأن يقال الوصف لتعيينهم واخراج غير القرين فان القرين بهم الذين يتدبرون على الاعمال الصالحة فيجوز ان يامن وقتئذ لا تتعام هذه القوائد ونسأل ان تجعلها نذيرة على احكام العقائد وتجعل كل حرف منها قائدا إلى الجنة بعد فائدته ونصلي على نبيك إلى الابد زيدا على زائد يا محمد وكل عامه وبما قصد وكل قاصد لا يمكن ان لا تضطرقة عين فيصير صائدا للنا لسلطان الحاسد

والآيات كالمشاهدة والغضب وعن ظلمات الهيولى والصورة قوية على الأفعال الجبسية عالمة
بالكوان ما ضاها أو تها من غير غلط والجواب أن مبنى ذلك على أصول الفلاسفة دون الإسلامية
الثاني أن الانبياء مع كونهم أفضل البشر يتعلون ويستغفرون منهم بدليل قوله تعالى عليه شديد
القوى وقوله تعالى تزييه الروح الأمين ولا شك أن العلم أفضل من المتعلم والجواب أن العلم من
الله والملائكة أغنامهم بالمعقود الثالث أنه قد اضطرر في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر
الأنبياء وما ذلك إلا لانتفاء عموم في الشرف والرتبة والجواب أن ذلك لتقدمهم في الوجود وأولان
وجودهم أخفى فالإيمان بهم أقوى وبالتقديم أول الرابع قوله تعالى لن يستنكف المسبح أن
يكون عبد الله ولا الملائكة للمقربون فإن أهل اللسان يقولون من ذلك أفضلية الملائكة من عيسى
عليه السلام إذا القياس في مثله الترتيب من الأدنى إلى الأعلى يقال لا يستنكف من هذا الأمر الوزير
والأباطن ولا يقال السلطان ولا الوزير ثم لا يقال بالفصل بين عيسى عليه السلام وغيره من
الأنبياء والجواب أن التصاري استعظموا المسبح بحيث يرتفع من أن يكون عبدا من عباد الله بل
ينبغي أن يكون أمثاله سبحانه لا تمجد ولا أبله وقال تعالى ويبرئ الأسمه والأرض ويحيى الموتى
بجدة صارت عبادة الله من بني آدم فزاد عليهم بأنه لا يستنكف من ذلك المسبح ولأنه هو أعلى منه
في هذا المعنى وهم الملائكة للذين لا أب لهم ولا أم ويقصدون بأذن الله تعالى على أفعال أقوى
وأعجب من إبراء الأسمه والأرض وأحياء الموتى والبرق والبرق والبرق والبرق والبرق والبرق
القوية لا في مطلق الشرف والكمال فلا دلالة على أفضلية الملائكة والله أعلم بالصواب واليه
الرجوع والمآب

نحمدك يا من تحدث في ذاك وصفاتك وتزهت عن سمة النقصان ومشامخه لمواتك
ونسمة قدرتك بقدرتك الباهرة يا ذا العرش المسند على القيام واجب شكرك على نعمك السابغة
سبحانك لا إله إلا الله والتوحيد ونصلي ونسلم على النبي المبعوث والبرق والبرق والبرق والبرق
سيدنا محمد المبعوث بالملء الحنيفية والدين القويم وعلى آله وأصحابه الذين جاهدوا وصروا وتلقوا
أوامره بالتسليم وروايتهم قد تم شرح العلامة المحقق وتصنيف الفعامة المدقق الذي ليس
له في رسوخ قدمه في العلوم ثاني رب البلاغة والبراعة المولى سعد الدين التتاراني على
منا العقائد النسفية العجم للدين أبي حفص عمر بن محمد النسفي من بلايا الحاشية التي
كللها في العلامة المحقق المولى النشائي ومنه من الغوامض والظفر بشرح
العلامة العصام القرره وهذا الطبع الجليل الباهر والصنع الجليل
الزاهر على ذمة (حضرة السيد مصطفى البابي الحلبي
وأخويه) بطبعة الرابح من الله كالوفا حضرة
محمد أفندي مصطفى في أوخر شهر

ربيع الأول سنة ١٢٣١

هجريه على صاحبها أفضل

الصلاة وأزكى

التحية

349
X/51A

